226.58

BIBLISCHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN

SECHZEHNTER BAND

DRITTES UND VIERTES HEFT

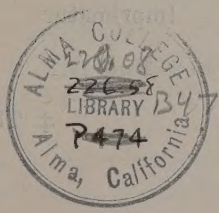
FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1911
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

DIE DAUER
DER LEHRTÄTIGKEIT JESU

NACH DEM EVANGELIUM DES HL. JOHANNES

UNTERSUCHT VON

IOANNES MARIA PFÄTTISCH O. S. B.



FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1911
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

3704

Imprimatur

Schyrae, die 1 Ianuarii 1911

† **Rupertus III.** O. S. B., Abbas

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 28 Martii 1911

‡ **Thomas,** Archiepps

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Vorwort.

Durch die trefflichen Arbeiten von van Bebber und Belser, von P. Erasmus Nagl, von Fendt, Zellinger und Homanner wurde die Frage nach der Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach allen Seiten hin gründlich untersucht. Ist auch jeder der genannten Forscher schließlich zu einem andern Ergebnis gekommen (nur van Bebber und Belser gehen einträchtig zusammen), so haben sie doch Klarheit geschaffen über die Punkte, in denen eine Einigung noch nicht erzielt werden konnte. Späteren Arbeitern sind dadurch die Wege aufs beste gebahnt, da sie sich im wesentlichen darauf beschränken dürfen, diesen wenigen Punkten ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das wurde auch bei vorliegender Untersuchung getan; was sie jenen Arbeiten zu danken hat, sieht der Kundige auf den ersten Blick, und der Verfasser fühlt sich ihnen zu großem Danke verpflichtet.

Hervorgegangen ist gegenwärtige Arbeit aus einigen gelegentlichen Beobachtungen zu vereinzelten Stellen des Johannesevangeliums und des Origenes, die unvermerkt immer tiefer in die Frage einführten. Es handelt sich dabei wohl nicht um ein Stück der Erblehre, wofür noch C. Mommert (Zur Chronologie des Lebens Jesu, Leipzig 1909) die Ansicht von der dreijährigen Lehrtätigkeit Jesu hält, aber die Frage hat doch hohes Interesse und ist auch nicht ohne Bedeutung für die Forschung über das Leben Jesu, wenngleich Belser entschieden zu weit geht, wenn er meint: „Die Erforschung der Fragen nach dem Leben Jesu ... ist längst auf einem toten Punkte angelangt und wird sich als unfruchtbar erweisen, bis man die mit unglaublicher Zähigkeit festgehaltene Ansicht über die Dauer der Wirksamkeit Jesu verläßt und unter

Zugrundelegung des Johannes die Anschauung über die einjährige Tätigkeit Jesu zum Ausgangspunkte macht" (Theol. Quartalschrift 1910, 135).

Herrn Direktor Dr Joseph Bach von Straßburg, der mir in liebenswürdigster Weise durch Rat und Tat in den kalendarischen Fragen beistand, spreche ich auch hier nochmal meinen herzlichen Dank aus.

Ettal, den 21. März 1911.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Seite

Vorwort v

Erster Teil.

Das Passahfest Jo 6, 4.

Einleitung: Stand der Frage 1
1. Kapitel: Das Zeugnis des hl. Irenäus 3
2. Kapitel: Das Zeugnis des Origenes 15
3. Kapitel: Das Zeugnis des hl. Cyrillus von Alexandrien . . 30
4. Kapitel: Das Zeugnis der Aloger und des Epiphanius . . 44
5. Kapitel: Weitere Zeugen. Die Interpolationstheorie . . 49
6. Kapitel: Das Zeugnis des Sprachgebrauches 60

Zweiter Teil.

Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes.

1. Kapitel: Die Hochzeit zu Kana in Galiläa 67
2. Kapitel: Das Osterfest 28 77
   1. Die Tage vor dem Osterfeste 78
   2. Der 15. Nisan 84
   3. Die „Weissagung des Herrn“ von dem einen Wirkungsjahr 91
3. Kapitel: Jesu Wirken in Judäa 98
4. Kapitel: Jesu Rückkehr nach Galiläa 107
5. Kapitel: Purim 29 117
6. Kapitel: Die Brotvermehrung vor Ostern 141
7. Kapitel: Das letzte Lehrjahr Jesu 150
8. Kapitel: Ein Blick auf die Synoptiker 169
   1. Das Auftreten des Täufers 169
   2. Der zweiterste Sabbat 176

Schlußwort 183

Erster Teil.

Das Passahfest Jo 6, 4.

Einleitung.

Stand der Frage.

Für die Vertreter der verschiedensten Richtungen steht es gegenwärtig fest, daß auf eine sichere Entscheidung der Frage, wie lange Jesu öffentliche Wirksamkeit gedauert habe, nicht gehofft werden kann, ehedenn die Echtheit oder die Unechtheit des Passah Jo 6, 4 erwiesen ist. Angelpunkt der ganzen Streitfrage ist somit ohne Zweifel die Echtheit dieser viel berufenen Stelle [1], und das ist die große Frage, ob wir ein Recht haben, das Passah Jo 6, 4, das alle Handschriften ohne Ausnahme zeigen, zu streichen [2]. Dieses Passah wird als das einzige Hindernis empfunden, das sich der Theorie vom einjährigen Wirken Jesu entgegenstellt [3], und es ist in der Tat ein Zeugnis für eine mehrjährige Lehrtätigkeit Jesu so klar und unabweisbar, daß selbst Belser [4] es rückhaltslos bekennt, die ganze Hypothese von einer einjährigen Wirksamkeit Jesu falle mit der Ursprünglichkeit dieses Passah. Van Bebber und Belser haben dieses Passah gestrichen; das war, wie Nagl [5] es mit Recht bezeichnet, eine kritisch sehr schwer wiegende Tat. Ist sie auch zu rechtfertigen?

---

[1] Dausch, Bedenken gegen die Hypothese von der bloß einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu: Biblische Zeitschrift 1906, 48.

[2] Belser, Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu: Biblische Zeitschrift 1903, 170.

[3] Ebd. 174. [4] Ebd. 121.

[5] Zur Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu: Biblische Zeitschrift 1904, 374.

Als Gründe, die zu dieser Streichung berechtigen sollen, werden angeführt: Die Ursprünglichkeit dieses Passah sei in hohem Maße verdächtig; denn die hervorragenden Väter und Gelehrten der alten Kirche hätten τὸ πάσχα in den ihnen vorliegenden evangelischen Handschriften nicht gelesen; es passe nicht in den Zusammenhang, es zerstöre den ganzen Plan des Johannesevangeliums[1]; außerdem sei die Lesart τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων auch sprachwidrig: die Ausdrucksweise sei weder johanneisch noch überhaupt griechisch[2].

Sehen wir genauer zu, so läuft schließlich alles wieder auf eine einzige große Frage hinaus: Hat Johannes das Passah geschrieben oder nicht? Denn wenn es tatsächlich echt ist, dann dürfen wir es nicht streichen, mag es in den Zusammenhang noch so wenig passen, mag es den Plan des Johannesevangeliums noch so sehr stören und uns als sprachwidrig erscheinen.

Die Antwort haben in erster Linie unsere Codices zu geben; sie alle weisen, wie schon bemerkt, das Passah auf. In zweiter Linie kommen sodann die kirchlichen Schriftsteller in Betracht: haben sie das Passah gelesen oder nicht? Und da behaupten eben van Bebber und Belser, es hätten viele derselben von dem Passah nichts gewußt. Namentlich führen sie als Kronzeugen auf einen Irenäus, Origenes und Cyrillus von Alexandrien, ferner noch die kleinasiatischen Aloger; von diesen sei erwiesen, daß sie das Passah in ihrem Texte nicht hatten. Sein Fehlen sollen sodann noch alle bezeugen, die nur von einem Jahr der Wirksamkeit Jesu wissen, und derer sind in den ersten Jahrhunderten nicht wenige. Prosper von Aquitanien († um 460) nennt die Ansicht, Jesus habe nur ein Jahr gewirkt, die usitatior traditio, und van Bebber[3] bemerkt dazu: „Daß die Annahme eines einjährigen Lehramts nicht etwa eine Fiktion der Gnostiker war, sondern fast

[1] Belser, Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu 174.
[2] Ebd. 171.
[3] Zur Chronologie des Lebens Jesu, Münster 1898, 161.

allgemeine Tradition der ersten drei bis vier Jahrhunderte, darin werden wir Prosper beistimmen müssen, wenn wir die Zahl und das Gewicht der Zeugen, der katholischen wie der häretischen, aus den verschiedensten Teilen des Morgen- und Abendlandes in Betracht ziehen."

Ehe wir darum an die Frage herantreten, welche Dauer das Evangelium des hl. Johannes der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zuschreibt, müssen wir uns mit der Tradition auseinandersetzen und in erster Linie eine Antwort darauf suchen, ob diese das Passah Jo 6, 4 bezeugt oder seine Unechtheit beweist. Wohl sind einzelne Punkte schon genügend untersucht worden, doch sehen wir uns gezwungen, der Wichtigkeit der Frage wie auch der Vollständigkeit halber auf sie nochmals einzugehen.

Erstes Kapitel.

Das Zeugnis des hl. Irenäus.

Eines doppelten Irrtums muß Irenäus[1] die Gnosis zeihen, die da will, daß Jesus, der zu Beginn seines dreißigsten Lebensjahres zur Taufe gekommen war, ein Jahr lang gepredigt habe und im zwölften Monate gestorben sei. Der erste Irrtum betrifft die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu. Die Gnostiker hatten sich auf das Prophetenwort von dem „angenehmen Jahr" des Herrn (Is 61, 2) berufen, und Irenäus zeigt ihnen, daß mit diesem angenehmen Jahr des Herrn durchaus nicht ein Jahr der öffentlichen Wirksamkeit des Messias angekündigt sei; es bezeichne vielmehr dieses Jahr nicht ein Jahr, das aus zwölf Monaten bestehe, sondern omne fidei tempus, in quo audientes praedicationem credunt homines et acceptabiles Domino fiunt, qui se ei copulant[2].

Überzeugen wird Irenäus die Gegner mit seiner Exegese nicht; haben sich ja auch nach ihm noch so viele mit dieser Erklärung des Prophetenwortes durchaus nicht befreunden

[1] Adversus haereses II 22; Migne, P. Gr. 7, 781 ff.
[2] M. (= Migne, P. Gr.) 7, 782 f.

können. Immerhin läßt aber schon ihre bloße Möglichkeit erkennen, daß das Argument der Gnosis nichts weniger als stichhaltig und zwingend sei. Irenäus hat indes noch eine weitere Widerlegung, gegen die es keine Berufung mehr gibt. Die Gnostiker, sagt er, die sich rühmen, in die Tiefen der Geheimnisse Gottes eingedrungen zu sein, haben nicht einmal im Evangelium nachgeforscht, quoties secundum tempus Paschae Dominus post baptisma ascenderit in Hierusalem, secundum quod moris erat Iudaeis ex omni regione, omni anno, tempore hoc convenire in Hierusalem, et illic diem festum Paschae celebrare[1]. Irenäus führt nun die einzelnen Osterfeste auf: Et primum quidem ut fecit vinum ex aqua in Cana Galilaeae, ascendit in diem festum Paschae, quando et scriptum est: Quia multi crediderunt in eum, videntes signa quae faciebat, sicut Ioannes Domini discipulus meminit. Dehinc iterum subtrahens se invenitur in Samaria, quando et cum Samaritana disputabat, et filium Centurionis absens verbo curavit, dicens: Vade, filius tuus vivit. Et post haec iterum secunda vice ascendit in diem festum Paschae in Hierusalem, quando paralyticum, qui iuxta natatoriam iacebat XXXVIII annos, curavit, iubens ut surgeret et auferret grabbatum suum et iret. Et iterum inde secedens trans mare Tyberiadis, ubi et cum multa turba eum fuisset secuta, de quinque panibus satiavit omnem illam multitudinem et superaverunt duodecim cophini fragmentorum. Deinde cum Lazarum suscitasset ex mortuis et insidiae fierent a Pharisaeis, secedit in Ephrem civitatem; et inde ante sex dies Paschae veniens in Bethaniam scribitur, et de Bethania ascendens in Hierosolymam et manducans Pascha et sequenti die passus. Quoniam autem tria haec Paschae tempora non sunt unus annus, omnis quilibet confitebitur[2].

Hier nun setzen van Bebber und Belser ein. Irenäus, sagen sie, zählt natürlich alle Passah auf, die er im Johannesevangelium findet; er findet aber deren drei, und da er 5, 1 als Passah ansieht, weiß er offenbar nichts von dem 6, 4

[1] M. 7, 782 C ff. [2] M. 7, 783 A f.

erwähnten Ostern; also stand dasselbe, da ein Übersehen schlechterdings undenkbar ist, damals nicht in der Heiligen Schrift.

Dieses Argument wurde schon von verschiedener Seite angefochten. Die Widerlegung freilich, die Fendt[1] versucht hat, ist nicht haltbar; er meint nämlich: „Das Kommen nach Jerusalem ist das Ausschlaggebende. Ohne Zweifel hat Irenäus wohl gewußt, daß der Herr öfter denn nur zum Pascha nach der Hauptstadt hinaufzog; aber ebenso gewiß ist, daß er sich praktisch in die Idee verrannt hat: nur zum Paschafest kommen die Juden nach Jerusalem." Ein solcher Widerspruch zwischen theoretischem Wissen und praktischem Verranntsein in eine falsche Idee wäre aber doch höchst merkwürdig, und es müßte erst ein gewiß nicht wenig gewichtiger Grund erbracht werden, sollten wir uns zu dieser Annahme verstehen. Die Betonung des Hinaufsteigens ist ja ganz natürlich. Sicher ist es der einfachste Beweisgang für seine These, wenn Irenäus den Heiland zum Osterfeste nach Jerusalem hinaufgehen und nach dem Osterfeste von Jerusalem wieder wegziehen läßt; fügt er gar noch jedem Ostern ein besonderes Charakteristikum hinzu, dann sind wir vollauf befriedigt. Viel umständlicher wäre es, wenn er das Hinaufsteigen umgehen und bloß von den Festen sprechen wollte, mögen diese auch durch besondere Ereignisse charakterisiert sein; denn dann müßte erst bewiesen werden, daß diese Feste nicht alle oder teilweise zusammenfallen und ein und dasselbe Ostern sind[2]. Übrigens wirft die ganze Hypothese einzig schon das Laubhüttenfest 7, 2 über den Haufen, zu dem Jesus auch nach Jerusalem hinaufgezogen ist[3]. Als Osterfest war dieses Laubhüttenfest ja nicht zu ge-

[1] Leonhard Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, München 1906, Lentner, 24 ff; vgl. auch Belsers Besprechung der Arbeit Fendts in der Theologischen Quartalschrift, Tübingen 1907, 118.

[2] Vgl. Belser, Theol. Quartalschrift 1907, 118.

[3] Belser und van Bebber (Zur Erklärung des Johannesevangeliums in Theol. Quartalschrift 1907, 33) meinen, Irenäus konnte das Hinaufreisen hervorheben „als Erfüllung der den Juden obliegenden

brauchen, weil der Name beigesetzt ist, aber „stutzig" konnte und mußte es Irenäus doch machen; denn daß hier das „ἀνέβη durch die Betonung des ἤδη τῆς ἑορτῆς μεσούσης und εἰς τὸ ἱερόν statt des sonstigen εἰς Ἱεροσόλυμα" zurücktrat[1], wird doch im Ernste niemand annehmen wollen, und am wohlfeilsten, allerdings auch am nichtssagendsten wäre der andere Grund Fendts: „Schließlich, und das ist das Wahrscheinlichere, hat Irenäus überhaupt nicht daran gedacht."

Mit Recht ist dagegen auch von Fendt[2] darauf hingewiesen worden, daß Irenäus, wenn er sich im Kampfe gegen die Gnosis befand, 5, 1 nicht zum Passah stempeln konnte, falls es sich nicht von selbst als solches legitimierte; denn er selber macht auch nicht den leisesten Versuch, irgend welche Begründung für seine Behauptung zu erbringen[3]. Gerade daraus aber, daß er das Fest 5, 1 zum Passah macht, als verstünde sich das ganz ohne weiteres, ergibt sich sofort, und dieses scheint uns von höchster Bedeutung, daß er sich diese Ansicht nicht etwa jetzt erst zurechtgelegt hat, um sich ihrer als eines Kampfmittels gegen die Gnostiker zu bedienen, daß er vielmehr schon längst durchaus nicht daran zweifelte, es hier mit einem Passah zu tun zu haben, ja auch gar nicht daran dachte, es könnte dies von jemand in Abrede gestellt

---

Wallfahrtspflicht". Wie sollte aber Irenäus auf den Gedanken kommen, dieses hier zu zeigen! Schubert (Das Zeugnis des Irenäus über die öffentliche Tätigkeit Jesu, in Bibl. Zeitschrift 1906, 45) erblickt, wohl ebenso mit Unrecht, darin, „daß Irenäus die Osterfestgänge Jesu besonders in den Vordergrund stellen wollte, eine Darstellungsweise, welche der breiten, behaglichen Schreibart des Irenäus ganz gut entspricht".

[1] Fendt S. 26. Es heißt zudem Jo 7, 10: ὡς δὲ ἀνέβησαν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰς τὴν ἑορτήν, τότε καὶ αὐτὸς ἀνέβη (sc. εἰς τὴν ἑορτήν).

[2] S. 24; vgl. Schubert, Bibl. Zeitschrift 1906, 44; Erasmus Nagl, O. Cist., Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu: Katholik 1900 II 320.

[3] Nicht können es wir mit Belser (Theol. Quartalschrift 1907, 33) als genügend erachten, es sei für Irenäus anderweitig festgestanden, daß 5, 1 ein Passah sei; Irenäus mußte vielmehr voraussetzen können, daß für alle Welt, also auch für die Gnostiker, 5, 1 nur ein Passah sein könne.

werden. Er ist sich demnach seines zweiten Passah ebenso sicher wie seines ersten und seines dritten, und diese Sicherheit wäre, vorausgesetzt, daß ihm Jo 5, 1 der nämliche Text vorlag wie uns, vollständig unerklärlich, wenn sie ihm nicht durch das Passah 6, 4 gegeben wäre. Er muß also das ἐγγύς dortselbst in dem Sinne von „nahe, eben vorbei" genommen haben [1], und dadurch war ihm das namenlose Fest 5, 1 zum Passah geworden. Diese Exegese ist falsch, weil sie gegen den Sprachgebrauch des vierten Evangeliums verstößt [2] und darum unmöglich ist. Es ist sogar zuzugeben, daß schwerlich ein Grieche mit Bezug auf ein jüngst vergangenes Fest geschrieben hätte: ἦν δὲ ἐγγύς. Ganz fremd scheint ja dem ἐγγύς diese Bedeutung nicht zu sein; so führt Hermann Menge in seinem Griechisch-deutschen Schulwörterbuch auch die Bedeutung „bald nach" an, und er verweist auf Xenophons Anabasis II 2, 10; da heißt es: Gehen wir den Weg zurück, den wir gekommen sind, ist's um uns wohl geschehen; denn wir haben keine Lebensmittel; ἑπτακαίδεκα γὰρ σταθμῶν τῶν ἐγγυτάτω οὐδὲ δεῦρο ἰόντες ἐκ τῆς χώρας οὐδὲν εἴχομεν λαμβάνειν. Hier ist der Genitiv zeitlich zu nehmen: während der letzten Tagmärsche. Im Schulwörterbuch von Benseler-Kaegi findet sich, allerdings ohne Quellenangabe, ἐγγὺς τῶν ἔργων: „frisch nach der Tat". Ganz klar scheint 1 Clem. 5, 1 zu sein, auf das Preuschen [3] verweist; es heißt da: ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς. Preuschen gibt ἔγγιστα mit „vor ganz kurzer Zeit". Wenn

[1] Schubert (Bibl. Zeitschrift 1906, 45 f) versucht Irenäus anders zu interpretieren; es heiße nicht: „Jesus ging nach Jerusalem zu dem Osterfeste, an welchem er den Gichtbrüchigen heilte," sondern: „zu der Zeit, da er den Gichtbrüchigen heilte"; dadurch soll das Fest 5, 1 zu einem vor Ostern 6, 4 fallenden Nebenfest gemacht sein. Diese ascensio hätte aber Irenäus nicht aus dem Evangelium heraus-, sondern in dasselbe hineingelesen; außerdem müßte es ja doch wohl heißen quando curaverat, während die Grammatik nach ut das Perfekt verlangt: ut fecit vinum ex aqua. [2] Vgl. 2, 13; 7, 12; 11, 55.

[3] Vollständiges Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristl. Literatur, Gießen 1910, Töpelmann, 313.

nun besondere Gründe dazu veranlassen, in dem Feste Jo 6, 4 das Fest 5, 1 zu sehen, wäre es dann undenkbar, zu übersetzen: Es war aber noch nahe das Osterfest? Es ist ja, worauf wohl zu achten ist, ein großer Unterschied, ob ein Grieche ἦν ἐγγύς in diesem Sinne geschrieben bzw. ein vorhandenes ohne weiteres so genommen hat, oder ob besondere Gründe ihn veranlaßten, das Wort entgegen dem sonstigen Sprachgebrauch so zu nehmen. Das letztere scheint uns wohl möglich[1].

Wie ist aber Irenäus zu dieser Interpretation des ἐγγύς gekommen? Nicht im Kampfe gegen die Gnosis, wie schon angedeutet. Es wurde behauptet, Irenäus habe 6, 4 aus dem einfachen Grunde nicht gut erwähnen können, weil eben dort von keinem Festgange berichtet sei[2]; es ließe sich aber in

[1] Vgl. Homanner, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Freiburg 1908, 65; Belser (Theol. Quartalschrift 1907, 4) verlangt nach wenigstens einem Beleg für jene Bedeutung des temporalen ἐγγὺς εἶναι aus der griechischen Literatur, damit so gezeigt werde, daß ein derartiges Mißverständnis von seiten eines gebornen Griechen möglich war. Wir werden wohl noch einen Zeugen, einen gebornen Griechen finden, der Jo 6, 4 ebenso wie Irenäus gedeutet hat. — Es sei übrigens darauf hingewiesen, daß wir an dieser Stelle auch noch ein anderes Mißverständnis finden können. In dem Verse Jo 5, 5 ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ bezieht Irenäus den Akkusativ zu ἦν; iuxta natatoriam iacebat XXXVIII annos, so daß er das völlig ungriechische ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ zusammennehmen muß. Vgl. Belser, Das Evangelium des hl. Johannes 162 und Zahn, Das Evangelium des Johannes, Leipzig 1908, Deichert, 282 Anm. 28; nach Knabenbauer, Comm. in Ioann. 190, haben noch Chrysostomus, Theophylakt und Toletus diese Ansicht vertreten; van Bebber (Der Teich Bethesda und die Gottheit Jesu, in Theol. Quartalschrift 1902, 518) findet den Fehler außer bei Chrysostomus noch bei Tertullian, Cyrill von Alexandrien, Ambrosius und Johannes Damascenus.

[2] Schubert, Bibl. Zeitschrift 1906, 45 f; vgl. Dausch, Im Kampfe um die mehrjährige Wirksamkeit Jesu, in Theol.-praktische Monatsschrift, Passau 1907, 508: „Wenn Irenäus Jo 6, 4 nicht berücksichtigte, so bleibt wirklich kein anderer Grund, als weil derselbe nur die Osterwallfahrten für seinen Beweis stichhaltig hielt.“ Ähnlich Zahn 709: Irenäus zählt „unter dreimaliger Wiederholung des Ausdrucks ascendere . . . die drei Besuche Jerusalems zur Passazeit auf. . . . In diese Reihe paßte das Passa 6, 4 nicht . . . Irenäus hätte es erwähnen können auf die Gefahr hin, daß die Valentinianer entgegneten, es sei sehr fraglich, ob dieses Passa nicht mit dem Todespassa identisch sei“.

der Tat kaum denken, daß ein Irenäus nicht imstande gewesen sein sollte, auch mit einem bloß nahen Passah zu operieren, dem nach einem Laubhüttenfest ein weiteres Passah folgt[1]. Hier bot sich nicht die geringste Schwierigkeit, während ihm die andere um so größer scheinen mußte, daß von einem Osterfeste berichtet sein sollte, das Jesus nicht besucht habe. Würde ein Besuch im Evangelium bloß nicht aufgezeichnet sein, so könnte man ihn als selbstverständlich annehmen; so aber schien durch das folgende περιπατεῖν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ 7, 2 direkt der Annahme, Jesus habe die Osterwallfahrt gemacht, jeder Boden entzogen. Dieser Gedanke war für Irenäus offensichtlich unerträglich; denn er kannte die Wallfahrtsgesetze der Juden, wie er es denn auch gerade an dieser Stelle hervorhob, daß die Juden aus jeder Gegend, in jedem Jahre zu dieser Zeit nach Jerusalem zu kommen pflegten. Dies konnte er doch nur tun, wenn er überzeugt war, daß Jesus stets seine pflichtgemäße Osterwallfahrt gemacht hat; sicher hätte er es sich sonst nicht schenken dürfen, zu sagen, daß und warum der Herr an einem Ostern nicht nach Jerusalem gegangen sei, oder er hätte die Sitte der Juden überhaupt nicht erwähnt und den in Jerusalem verbrachten Ostern jenes andere noch beigezählt. Gerade aber um nicht ein solches Versäumnis annehmen zu müssen, hat er dem ἐγγύς eine rückweisende Bedeutung gegeben; damit ist das Fest 5, 1 zum Passah gemacht, und die Brotvermehrung fällt unmittelbar nach Ostern[2].

---

[1] Belser (Theol. Quartalschrift 1907, 327) sagt ganz treffend: „Für so einfältig halten wir Irenäus nicht."

[2] Nagl (Katholik 1900, II 320) nimmt an, Irenäus habe in der Wallfahrtsvorschrift der Juden, der er bezüglich des Osterfestes eine besonders schwere Verpflichtung zuerkenne, eine Bestätigung seiner Auffassung des Festes 5, 1 als Passah gefunden. Dagegen betont aber Belser (Theol. Quartalschrift 1907, 118) mit Recht, es könne Irenäus nicht entgangen sein, daß die Juden dreimal im Jahre nach Jerusalem ziehen mußten; er zitiere IV 18, 1 den Schluß von Dt 16, 16, woraus sich schließen lasse, daß ihm auch der Anfang nicht unbekannt gewesen sei.

Irenäus selbst deutet dieses auch klar genug an. Schon Homanner[1] hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Partizipialkonstruktion bei Irenäus das 6. Kapitel des Johannesevangeliums aufs engste mit dem 5. verbindet; das Anakoluth an dieser Stelle ist bezeichnend genug[2]. Wie entsprechend und vorsichtig waren sodann die Worte nach dem ersten Passah gewählt: dehinc iterum subtrahens se invenitur in Samaria; hier kann so leicht und soll auch zwischen dem Fortgang von Jerusalem und der Samariaszene ein Intervall gedacht werden. Ganz anders beim zweiten Passah: et iterum inde secedens trans mare Tyberiadis. Da geht Jesus unmittelbar von Jerusalem aus über den See Genesareth, und die Volksmenge folgt ihm, offenbar schon von Jerusalem aus. Legt dehinc, an dessen Stelle auch das gewöhnlichere deinde stehen könnte, nahe, an eine bloß, jedenfalls eine mehr zeitliche Bedeutung zu denken, so ist inde wohl ausschließlich örtlich zu nehmen[3], und dieses ist um so auffallender, als ja im Evangelium nur die zeitliche Folge angedeutet ist: μετὰ ταῦτα. Irenäus rückt also die Brotvermehrung dem Ostern 5, 1 möglichst nahe, wozu ihn nur die 6, 4 erwähnte, von ihm aber falsch verstandene Nähe des Osterfestes veranlaßt haben konnte.

Damit erledigt sich auch ein anderer Einwand, den Belser[4] erhebt; nach ihm wäre es wohl möglich, daß Irenäus, der ja nach Osterfesten suchte, noch durch einen besondern Umstand veranlaßt worden sei, das Fest Jo 5, 1 als Ostern zu nehmen, entweder durch die Rücksicht auf 4, 35 oder, was weit wahrscheinlicher sei, durch eine Glosse in seiner Evangelienhandschrift, wie beispielsweise noch heute Cod. Λ τῶν ἀζύμων statt

---

[1] S. 65.

[2] Es ist vielleicht nicht einmal ausgeschlossen, daß die zwei Sätze zu verbinden sind: Jesus ging nach Jerusalem, als er den Kranken heilte, den Auftrag gebend, daß er aufstehe, und wiederum von dort fortgehend.

[3] Diese Bedeutung hat inde auch unzweifelhaft im folgenden: secedit in Ephrem civitatem; et inde ante sex dies Paschae veniens in Bethaniam scribitur; vgl. Jo 11, 54; 12, 1.

[4] Das Evangelium des hl. Johannes, Freiburg 1905, Herder, 198.

τῶν Ἰουδαίων biete[1]. Angesichts der Tatsache, daß Irenäus die Brotvermehrung unmittelbar auf das Fest 5, 1 folgen läßt, ist dieser Erklärungsversuch nicht angängig; denn war das von Irenäus angenommene Ostern 5, 1 nicht das 6, 4 genannte Fest, dann mußte zwischen Ostern und der Brotvermehrung ein so beträchtlicher Zeitraum liegen, daß der Jo 6, 1 berichtete Gang Jesu über das Meer von Galiläa sich nicht mehr ans Osterfest anschließen kann. Das μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος des Evangelisten konnte nie mit inde secedens trans mare Tyberiadis gegeben werden, wenn nicht das in 5, 1 gefundene Ostern mit dem Judenfest 6, 4 identifiziert wurde. Veranlassen konnte aber diese auffallende Identifikation nur das 6, 4 genannte Passah, selbst wenn es anderweitig festgestanden wäre, daß das Fest 5, 1 Ostern sei.

Alles in allem müssen wir also bekennen, daß Irenäus ein sicherer Zeuge für die Echtheit des Passah 6, 4 ist.

Welche Zeitdauer mag er wohl der Lehrtätigkeit Jesu zugemessen haben? Wir glauben mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß er mit zwei Jahren rechnet. Den Gnostikern wirft er vor, sie hätten im Evangelium nicht nachgeforscht, wie oft Jesus zum Passahfest nach Jerusalem hinaufgegangen sei. Es mag immerhin möglich sein, daß er damit nur an die Festgänge denkt, die im Evangelium verzeichnet stehen, aber der Wortlaut legt doch nahe, daß hier überhaupt von den Osterwallfahrten des Herrn die Rede ist. Es läßt auch Irenäus nirgends etwa die Vermutung aufkommen, als finde er zwischen den angeführten Passah irgend eine Lücke, sein Argument hätte ja dann noch schärfer lauten können: zum mindesten haben wir also drei Passah und somit nicht ein Jahr.

[1] Zahn (S. 270 f) leitet die Deutung des Festes 5, 1 auf Ostern daraus her, daß es ursprünglich ἡ ἑορτή geheißen habe; in der irrigen Meinung, das jüdische Hauptfest sei Passah gewesen, habe man darin Ostern gesehen.

Eine Lücke muß er allerdings annehmen, und er kennzeichnet sie auch klar und deutlich. Die Gnostiker, sagt er, haben nicht nachgeforscht, wie oft der Herr „nach seiner Taufe“ (post baptisma) nach Jerusalem zur Osterzeit hinaufgegangen ist. Irenäus hat drei solcher Wallfahrten gezählt, eben die, die im Evangelium verzeichnet sind. Sofort fügt er aber hinzu: Triginta quidem annorum existens cum veniret ad baptismum, deinde magistri aetatem perfectam habens, venit Hierusalem[1]. Von dieser Lücke zwischen der Taufe und dem öffentlichen Auftreten findet sich aber nichts im Evangelium verzeichnet, dort ist auch nicht von einem Passah dieser Zeit die Rede, zu dem der Herr nach Jerusalem gegangen wäre, ein Beweis, wie wenig Nachdruck eigentlich auf dem Hinaufgehen nach Jerusalem und auf der Osterfeier liegt; da muß sich Irenäus um eine andere Quelle schauen. Er führt diesen Punkt ganz besonders aus und wendet sich da gegen den zweiten Irrtum der Gnosis, Jesus habe sofort nach der Taufe seine Lehrtätigkeit begonnen: a baptismate uno tantum anno praedicavit[2]. Christus war, so führt er aus, noch nicht 30 Jahre alt, als er getauft wurde (qui inciperet esse tamquam triginta annorum); aber er trat da noch nicht auf, sondern erst, als er das Alter eines Lehrers hatte. Den Gnostikern macht er es stark zum Vorwurf, daß sie, ohne es zu ahnen, Jesus das Alter absprachen, das ihm mehr notwendig und mehr ehrenvoll war, das Alter, in dem er erst als Lehrer auftreten konnte: contra semetipsos obliti sunt, solventes eius omne negotium, et magis necessariam et magis honorabilem aetatem eius auferentes, illam, inquam, provectiorem, in qua et docens praeerat universis. Quomodo enim habuit discipulos, si non docebat? Quomodo autem docebat, magistri aetatem non habens?[3] Noch ein Appell an das allgemeine Bewußtsein: quia autem triginta annorum aetas prima indolis est iuvenis, et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur; a quadragesimo autem et

[1] M. 7, 783 C. [2] M. 7, 784 C. [3] M. 7, 784 B.

quinquagesimo anno declinat iam in aetatem seniorem[1]; und daran kann sich unmittelbar schließen die Berufung auf das Evangelium und auf die Johannesschüler: quam habens Dominus noster docebat, sicut Evangelium et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Ioannem discipulum Domini convenerunt, id ipsum tradidisse eis Ioannem.

Die Berechtigung, sich auf die Johannesschüler zu berufen, werden wir dem hl. Irenäus nicht streitig machen können; aber das springt von selbst in die Augen, daß die Umgrenzung, die er der aetas senior oder provectior gibt, eine durchaus subjektive und willkürliche ist; sie ist sein eigenstes Werk und bezeugt darum keineswegs eine historische Überlieferung über das Alter des Herrn[2].

Merkwürdig bleibt hingegen die Berufung auf das Evangelium; Gutjahr[3] scheint hier an Lk 3, 23 zu denken; aber ist es denn dem hl. Irenäus wirklich in erster Linie und hauptsächlich um den Nachweis zu tun, Jesus sei älter als dreißig Jahre geworden? Diesen Nachweis hat er ja schon mit den drei Ostern des Johannesevangeliums gebracht; hier dagegen kommt alles darauf an, zu zeigen, daß Jesus die aetas magistri hatte, also, nach der Anschauung des Irenäus, erst in einem Alter von mehr als vierzig Jahren als Lehrer aufgetreten ist. Es kann darum durchaus auch nicht als eine rhetorische Exaggeration bezeichnet werden, die Zeit vom 30. bis zum 50. Jahre werde niemals ein Jahr sein. Man möchte wohl denken, Irenäus beziehe sich auf Jo 8, 57: quinquaginta annos nondum habes. Dem stellt sich aber doch als nicht geringes Hindernis entgegen, daß dieser Beweis als etwas völlig Neues eingeführt und nicht eigentlich dem Evangelium, sondern den Judäern zugeschrieben wird: Sed et ipsi, qui tunc

---

[1] M. 7, 784 C f.

[2] Das hat z. B. auch Westberg (Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu, Leipzig 1910, Deichert, 87) nicht beachtet.

[3] Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des 4. kanonischen Evangeliums, Graz 1904, 66.

disputabant cum Domino Iesu Christo Iudaei, apertissime hoc ipsum significaverunt[1]; man müßte denn annehmen, daß Irenäus nach Ankündigung seiner Beweise aus dem Evangelium und der mündlichen Überlieferung erst den letzteren erbringt und dann den aus dem Evangelium nachholt[2]. Es sei dem aber, wie ihm wolle, gewiß ist, daß Irenäus ein so hohes Alter des Herrn nicht darum angenommen hat, weil Jesu öffentliches Wirken viele Jahre umfaßte, sondern weil es erst lange Jahre nach der Taufe beginnen konnte. Es ist daher durchaus falsch, was Fendt[3] bemerkt: „Übrigens hat Irenäus selbst diese seine Aufstellung zweijähriger Wirksamkeit nicht allzu hoch eingeschätzt, er hat sie ja sofort zu Gunsten einer über zehn Jahre dauernden Wirkungsperiode Jesu preisgegeben. Die zwei Jahre waren für ihn nur ein Minimum, unter das nur die Phantasie heruntergehen kann.“[4]

Gut ist dagegen der Hinweis Fendts[5], daß nach jüdischer Ansicht genug Anhaltspunkte gerade für das Alter von 30 Jahren das Prädikat des ernsten Mannesalters ermöglichen. Ebenso vergleiche man seine ansprechende Vermutung, die Vorstellung von dem älteren Meister gründe im Bilde des greisen Liebesjüngers, dessen Gestalt mit der des Heilands zusammengeflossen sei: „Ehrwürdig alt wie den großen Schüler dachte man sich den über alles Maß größeren Meister.“

[1] M. 7, 785 B.

[2] Zur Erklärung der ganzen Stelle siehe bes. Gutjahr 65 ff; Homanher 49 f: Zellinger, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Münster 1907, 10.

[3] S. 26.

[4] Ähnlich urteilten schon Bratke und Turner (vgl. Zellinger 10). Zu Unrecht lehnt Hontheim (Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians, in Theol. Quartalschrift 1908, 368 f) das Zeugnis des Irenäus für eine mehr als einjährige Lehrtätigkeit Jesu als nicht einwandfrei ab; seine Begründung, daß Irenäus das öffentliche Leben Jesu nach seiner Taufe bis zu zehn Jahren und darüber ausdehne, ist nicht uneingeschränkt richtig.

[5] S. 22 f; vgl. dazu Th. Innitzer, Johannes der Täufer, Wien 1908, 168.

Zweites Kapitel.

Das Zeugnis des Origenes.

Nach dem Johanneskommentar des Origenes XIII 39 fällt die Szene am Jakobsbrunnen kurz nach Ostern, wahrscheinlich noch vor Pfingsten, nicht in den Dezember, auf den das Wort der Jünger hinweist, nach vier Monaten sei die Ernte zu erwarten. Der erste Grund, den Origenes hierfür angibt, daß der feierliche Empfang, den die Galiläer dem Heiland seiner Taten am Osterfest wegen bei der Rückkehr aus Judäa bereitet haben (Jo 4, 45), etwa neun Monate nach Ostern nicht mehr möglich sei, dünkt ihm selber nicht recht stichhaltig; so sieht er sich nach einem zweiten Beweis um und findet ihn darin, daß nach Jesu Ankunft in Galiläa ein Fest der Juden war, zu dem Jesus wieder nach Jerusalem ging (Jo 5, 1); er schließt nun: ἐὰν δὲ αὕτη ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα ἦν (οὐ πρόσκειται τὸ ὄνομα αὐτῆς), στενοχωρεῖ τε τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας, καὶ μάλιστα ἐπεὶ μετ' ὀλίγα ἐπιφέρεται ὅτι ἦν ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία[1] (Jo 7, 2).

Nach van Bebber[2] ergibt sich mit Sicherheit, „daß Origenes 6, 4 τὸ πάσχα nicht gelesen haben kann", nach Fendt[3] dagegen, „daß Origenes trotz unserer Stelle in Jo 6, 4 τὸ πάσχα in seiner Bibel haben konnte, auch ohne daß man annehmen muß, er habe es nur übersehen". Zellinger[4] meint, wenn auch die von ihm gegebene Erklärung der Stelle nicht zu Recht bestehen sollte, dunkel genug sei ja der Text, „so dürfte man darob keineswegs auf ein Fehlen von τὸ πάσχα Jo 6, 4 schließen, sondern lediglich, wie Turner will, auf ein Übersehen seitens des Kommentators". Homanner[5] gesteht wohl, daß er das Dunkel der Stelle nicht völlig beheben könne, glaubt aber, daß doch so viel als sicher bezeichnet werden dürfe: „Origenes ist mehr Zeuge für als gegen τὸ πάσχα Jo 6, 4."

---

[1] Johanneskommentar XIII 39 zu Jo 4, 35, nach der Ausgabe von Preuschen, Leipzig 1903, 265, n. 259.

[2] S. 156. [3] S. 48. [4] S. 79. [5] S. 66.

Nagl[1] begnügt sich mit der Angabe, daß es unklar sei, was Origenes hier meine, und daß dies auch nicht klar werde, wenn man dieses vermeintliche Passah mit dem Leidenspassah identifizieren wolle. Ganz anders urteilt Hontheim[2]: „Ich finde den Text des Origenes ungemein klar und begreife nicht, wie er für Nagl dunkel sein kann; Origenes will beweisen, Jo 5, 1 rede von dem in die Erntezeit fallenden Pfingstfest. Das beweist er damit, daß das folgende Fest ein Laubhüttenfest sei. Das ist doch eine sehr klare und sehr gute Argumentation.“ Van Bebber[3] hat später nur mehr von höchster Wahrscheinlichkeit gesprochen, daß Origenes τὸ πάσχα nicht gelesen habe; auch Belser[4] ist für diese Ansicht nochmals eingetreten: „Schließlich wird van Bebber doch recht behalten mit der Auffassung, daß Origenes 6, 4 nur ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων las und, wie man vermuten muß und das μετ' ὀλίγα zu verlangen scheint, wirklich zitierte mit dem richtigen, aus 7, 2 stammenden Zusatz ἡ σκηνοπηγία, und dabei von der Überzeugung ausging, welche er in seinem Erstlingswerk De princ. 4, 5 aussprach und sein ganzes Leben bevorzugte, daß Jesu öffentliche Lehrwirksamkeit nur ein Jahr, von Ostern zu Ostern, gedauert habe. Origenes muß also sagen wollen: 5, 1 ist kein Pascha; denn abgesehen davon, daß Johannes dann τὸ πάσχα geschrieben haben würde, so müßte es ja das Leidenspascha sein; dann bringt uns aber die ganze folgende Erzählung des Johannes in Not und Ratlosigkeit, zumal der Festzyklus im vierten Evangelium fortgeht, indem bald darauf (μετ' ὀλίγα), nämlich 6, 4, von der Nähe des Laubhüttenfestes die Rede ist (und weiterhin — 10, 22 — vom Tempelweihfest und dann erst das Leidenspascha folgt). Faßte aber Origenes 5, 1 als Pfingstfest und identifizierte er 6, 4 mit 7, 2, so erhielt er

[1] Katholik 1900, II 484.

[2] Das Todesjahr Christi und die danielische Wochenprophezie (Katholik 1906 II 21).

[3] Zur Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes Jesu (Katholik 1899 II 206).

[4] Theol. Quartalschrift 1907, 34 f.

das gewünschte eine Jahr.“ Wir werden auf diese Ansicht van Bebbers und Belsers noch wiederholt zurückkommen müssen. Dies aber ist sofort ersichtlich, daß der Stelle zur Genüge Aufmerksamkeit geschenkt und ihre Bedeutung ganz und voll gewürdigt worden ist. Ehe wir ihre Interpretation versuchen, sind jedoch einige textkritische Fragen zu erledigen.

Die Änderung des ἦν in ᾖ, die der neueste Herausgeber Preuschen vorgenommen hat, ist philologisch gefordert, sachlich aber belanglos; ob vor τοῦ πάσχα ein ἡ einzuschalten ist (Preuschen), kann dahingestellt bleiben, für den Inhalt ist es wiederum belanglos. Dagegen nehmen wir mit Preuschen an, daß die Worte οὐ πρόσκειται τὸ ὄνομα αὐτῆς eine Parenthese bilden und nicht ein Glied des Nachsatzes, also kein Glied des Beweises darstellen, wie van Bebber und Belser es in ihnen finden wollen: es hätte ja Johannes sonst τὸ πάσχα geschrieben. Wollte Origenes dies sagen, dann hätte er es auch direkt gesagt und nicht diesen einfachen Gedanken in solch gar nimmer zu verstehende Worte gekleidet. Zudem konnte er auch nicht leicht einen schlechteren Beweis finden; Origenes gilt das Fest 5, 1 wohl für Pfingsten; ließe sich dann nicht auch dem entgegenhalten: das kann nicht Pfingsten sein, weil Johannes sonst ἡ πεντηκοστή geschrieben hätte?[1] Wir haben also einen Zusatz, der erklären soll, wie überhaupt die Vermutung auftreten kann, daß das Fest 5, 1 ein Passah sei. Mit Preuschen οὐ γάρ... zu schreiben, scheint weder nötig noch auch geraten; ohne dieses γάρ haben wir eine sich von selbst ergebende Bemerkung, während das γάρ die Ergänzung eines weiteren Satzes nötig machte: „man könnte dies ja meinen, denn ...“ Nehmen wir die Parenthese an, dann ergibt sich selbst, daß Origenes zwei Beweise bringt, die durch τέ—καί miteinander verbunden sind und darum aufs innigste zusammengehören.

Eine durchgreifende und, wie uns dünkt, verhängnisvolle Änderung ist es, wenn Wendland, dem Preuschen gefolgt

[1] Vgl. Fendt S. 46.

ist, dieses τέ ändert und στενοχωρεῖται statt στενοχωρεῖ τε schreibt[1]. Zellinger und Fendt haben die Konjektur aufgenommen und sind ihr zum Opfer gefallen. Zellinger[2] nimmt στενοχωρεῖν als „enge zusammendrängen, in einen engen Raum drängen"; dabei sei aber nicht von einem zeitlichen Raum die Rede. Der Sinn sei vielmehr: „Bei Annahme ‚Ostern' ist die folgende Erzählung ihrem Inhalte nach quantitativ zu klein im Vergleich zu dem hierdurch konstituierten weiten Zeitraum." Daß Origenes mit einem solchen Argumente alles und nichts beweisen kann, liegt klar zutage. Übrigens wäre gerade hier ein solcher Schluß ganz verfehlt; denn nach dem Weggange Jesu von Jerusalem, der Brotvermehrung und der darauffolgenden Szene in Kapharnaum wird gesagt, daß Jesus in Galiläa umhergewandert sei (7, 1). Wie lange dauerte aber dieses Herumwandern? Kann das nicht lange Zeit ausfüllen?

Nach Fendt[3] darf denn auch natürlich das στενοχωρεῖται nicht in diesem Sinn gefaßt werden; obwohl er sich schließlich für das αὕτη Preuschens entscheidet, möchte er doch lieber αὐτή lesen, meint aber, daß in jedem Falle direkt das Passah 6, 4 zitiert sei: „Wenn das Fest Jo 5, 1 selbst das Pascha ist und nicht erst in 6, 4 nur die Nähe des Pascha konstatiert werden kann, dann wird der Raum für die nach Jo 5, 1 folgende Erzählungsmasse zu eng, um so mehr, als 7, 2 schon das Laubhüttenfest heranrückt." Origenes habe es also nicht als geradezu unmöglich angesehen, „daß τὸ πάσχα aus Jo 6, 4 auf 5, 1 bezogen werden könnte"[4]. Dies ist aber wenig glaublich und müßte erst erwiesen werden; auch würde Origenes eine solche falsche Interpretation, wenn er sie nicht billigte, gewiß ganz deutlich als falsch zurückgewiesen haben. Warum sollte sodann die Zeit von Ostern bis Laubhütten für die Erzählungsmasse zu kurz sein? Eine Antwort ließe sich schwer darauf finden, da ja, wenn wir von der kurzen Notiz, Jesus

[1] Στενοχωρεῖται findet sich auch in dem fehlerhaften, aus dem Cod. Monac. abgeschriebenen Cod. Paris. und ist von Huet, dem nur diese eine Handschrift vorlag, in seine Ausgabe aufgenommen worden.

[2] S. 78. [3] S. 47. [4] S. 48.

sei in Galiläa umhergewandert, absehen, nur vom Tag der Brotvermehrung und dem darauffolgenden Tag in Kapharnaum die Rede ist. Mit einem Machtwort kann natürlich der Sinn der Stelle auch nicht festgelegt werden; es klingt merkwürdig, wenn es nach einem solch verzweifelten Erklärungsversuch heißt[1]: „Es bleibt dabei, daß Origenes aus irgend welchen Gründen die Zwischenzeit von Jo 5, 1 bis Kap. 7 sich länger vorstellte, als ein Osterfest in 5, 1 dies zugelassen hätte."

Van Bebber, Belser und Homanner behalten das ursprüngliche στενοχωρεῖ bei und sind darum auch durch das στενοχωρεῖται nicht gezwungen, τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας in dem Sinne von „das Nachfolgende, die Erzählungsmasse, der Geschichtsstoff" zu nehmen. Diese Übersetzung wäre in der Tat allzu gewagt, ja sie darf direkt als falsch bezeichnet werden; denn all diese Ausdrücke schließen eine Mehrheit von Ereignissen in sich und ließen darum nicht τὸ ἀκόλουθον, sondern τὰ ἀκόλουθα erwarten. Schon damit ist aber über die Konjektur στενοχωρεῖται das Urteil gesprochen, zugleich auch erwiesen, daß στενοχωρεῖν hier nicht die ursprüngliche Bedeutung haben kann: „enge sein, zu wenig Platz haben", sondern die übertragene Bedeutung: „in Verlegenheit, Not, Ratlosigkeit bringen"[2].

Τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας wird mit Ausdrücken gegeben wie: die ganze folgende Geschichtserzählung[3], Fortsetzung der Geschichtserzählung[4], die Geschichtsaufeinanderfolge, die geschichtliche Aufeinanderfolge[5], die Ordnung der Ereignisse[6]. Der Ausdruck τὸ ἀκόλουθον wäre dafür aber viel zu gesucht; wir erwarteten an seiner Stelle das viel bestimmtere ἡ ἀκολουθία, das die Bedeutung hat von Folge, Ordnung, wie wir das Wort mehrfach, z. B. bei Epiphanius, gebraucht sehen: ἡ τῶν εὐαγγελίων ἀκρίβειά τε καὶ ἀκολουθία; ἀντιλέγειν... τῇ θαυμαστῇ τῶν εὐαγγελίων ἀκολουθίᾳ[7]; οὕτως ἡ πᾶσα ἀκολουθία ἀναλογεῖται[8].

---

[1] S. 48. [2] Belser, Theol. Quartalschrift 1907, 34.
[3] Ebd. 35. [4] Van Bebber 156. [5] Homanner 66.
[6] Zahn, der auch στενοχωρεῖται liest (a. a. O. 710).
[7] Haer. 51, 16; M. 41, 920 C. [8] Haer. 51, 17; M. 41, 921 C.

Wir müssen zudem auch fragen: Wie kommt denn Origenes überhaupt auf das Laubhüttenfest 7, 2? Folgt denn auf das Fest 5, 1 nicht noch vor dem Laubhüttenfest das Fest 6, 4? Hat er dieses übersehen? Gewiß nicht, auch nach Belser und van Bebber nicht; diese nehmen ja an, Origenes habe dieses namenlose Fest mit dem Laubhüttenfeste 7, 2 identifiziert und zu 6, 4 ἦν ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων aus 7, 2 den richtigen Zusatz gemacht ἡ σκηνοπηγία. Das spräche allerdings ganz für die Hypothese van Bebbers und Belsers, beweisen aber läßt sich dies nie. Denn Origenes will, wie der Wortlaut deutlich genug sagt, die Heilige Schrift zitieren: μετ' ὀλίγα ἐπιφέρεται. Tat ihm da nicht ein namenloses Fest den nämlichen Dienst für seinen Beweis wie das Laubhüttenfest? Und wenn er wirklich überzeugt ist, daß dieses namenlose Fest Laubhütten sei, ist es dann nicht das natürlichste, wenn er dem Wortlaut von 6, 4 etwa anfügte: ἦν δὲ αὕτη ἡ σκηνοπηγία? Voraussetzen durfte er ja diese Identifikation nicht, darum mußte er sie wenigstens irgendwie markieren[1].

Im ganzen ergäben sich also, wenn τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας wirklich im Sinne von Geschichtsfolge zu nehmen wäre, drei Möglichkeiten:

1. Origenes las 6, 4 τὸ πάσχα und 7, 2 Laubhütten. Dann wäre sein Beweis ein Rätsel, auf dessen Lösung man vergeblich harren wird; denn ehe er auf das Laubhüttenfest hinwies, war das Ostern zu erwähnen, von dem aus Laubhütten erst bestimmt werden konnte.

2. Origenes las 6, 4 das namenlose Fest der Juden und identifizierte es mit Laubhütten 7, 2. Dann mußte er auf die angegebene Art verfahren und durfte uns nicht durch sein Zitat irreführen. Auch scheint es, er hätte besser nur vom Laubhüttenfest gesprochen und die Geschichtsfolge gar nicht erwähnt; denn die Verlegenheit, die die Geschichtsfolge be-

[1] Im ganzen Kapitel hält sich Origenes bei allen Zitaten streng an den Wortlaut der Heiligen Schrift, selbst wo ein Zitat nicht angekündigt ist; hier, wo direkt auf die Heilige Schrift hingewiesen wird, macht er sicher keine Ausnahme.

reitete, wäre eben die vom Laubhüttenfest verursachte. Dies gälte auch, wenn Origenes etwa Jo 6, 4 übersehen oder gar nicht in seiner Handschrift gehabt hätte.

3. Origenes las 6, 4 das namenlose Fest und sah in ihm, weil er sich ja auf den Standpunkt seiner Gegner stellen mußte, das auf Ostern 5, 1 folgende Pfingsten. Warum dann wiederum besonders, ja überhaupt das Laubhüttenfest in Verlegenheit bringen könnte, ist unerfindlich; denn mit Pfingsten war das folgende Laubhüttenfest schon gegeben.

Mit einem Worte: es entbehrt aller Wahrscheinlichkeit, daß Origenes τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας im Sinne von Geschichtsfolge, Ordnung der Ereignisse genommen hat. Es könnte auch heißen die Fortsetzung der Geschichtserzählung, so wie wieder Epiphanius[1] sagt: ὡς ... ἔχει ἡ ἀκολουθία τοῦ εὐαγγελίου. Aber dann begegnen wir genau denselben Schwierigkeiten wie oben: Origenes mußte auf 6, 4 Rücksicht nehmen und nicht auf 7, 2, oder angeben, daß er das Fest 6, 4 mit dem 7, 2 identifiziere.

Warum sollten wir aber dem ἀκόλουθον nicht seine einfachste und natürlichste Bedeutung belassen: es bringt das Folgende in Verlegenheit, d. h. das folgende Ereignis, das, was eben auf 5, 1 in der Geschichtserzählung folgt? Eine grammatische Schwierigkeit ergibt sich da nicht im mindesten, und der Gedankengang des Origenes wird mit einem Male klar: Schwierigkeiten ergeben sich aus dem folgenden 6, 4, zumal da kurz darauf (7, 2) ein Laubhüttenfest kommt. Die Übersetzung wird also lauten müssen: „Wenn aber dieses Fest Ostern wäre, dann brächte sowohl (an sich) Verlegenheit, was in der Geschichtserzählung darauf folgt, als auch ganz besonders (brächte das in Verlegenheit), daß bald darauf angeführt wird: ‚Es war nahe das Fest der Juden, das Laubhüttenfest.'"

Damit ist freilich noch nicht gesagt, ob Origenes in dem von ihm zitierten 6, 4 das Passah las oder ein namenloses Fest vorfand; doch ist der letztere Fall ziemlich ausgeschlossen.

[1] Haer. 51, 16; M. 41, 920 B.

In diesem namenlosen Feste hätte Origenes nur das 7, 2 angeführte Laubhüttenfest oder das vor das Laubhüttenfest einfallende Pfingsten erblicken können; ein anderes Fest konnte ernstlich nicht in Frage kommen. War es Pfingsten, dann brachte jedenfalls das Laubhüttenfest 7, 2 nicht mehr in besonderer Weise in Verlegenheit; noch weniger kann aber 7, 2 in Verlegenheit bringen, wenn schon 6, 4 das direkt angeführte Laubhüttenfest angezeigt ist. Übrigens deutet das μετ' ὀλίγα, das ja von 6, 4, dem ἀκόλουθον, aus zu rechnen ist, auf ein neues Ereignis und ein neues Fest hin. Somit können wir ruhig behaupten, daß Origenes aller Wahrscheinlichkeit nach 6, 4 das Passah gelesen hat.

Auf eine bloße Wahrscheinlichkeit läßt sich aber kein sicheres Gebäude aufführen. Wir verlangen nach einer sichern Grundlage, und wir glauben, in unserer Frage auch völlige Gewißheit erlangen zu können. Um zu verstehen, was Origenes mit seinen Worten will, gibt es nur einen einzigen Weg, den auch van Bebber mit richtigem Verständnis gewählt hat; nur hat sich dieser Gelehrte, durch seine Einjahrtheorie befangen, selbst das größte Hindernis in den Weg gelegt. Ehe wir die Worte verstehen können, müssen wir wissen, welche Dauer Origenes der Lehrzeit Jesu zumißt; denn seine ganze Beweisführung ist nur dann stichhaltig und vernünftig, wenn er von der Dauer der Wirksamkeit Jesu nicht nur selber eine ganz bestimmte Meinung hat, sondern dieselbe auch, da er sie hier nicht ausspricht, als bekannt voraussetzt. Welche Ansicht hat er aber in dieser Frage?

Origenes denkt nicht an eine Lehrdauer von unbestimmt vielen Jahren; sonst würde er ja nie beweisen können, daß Jo 5, 1 kein Passah sei; es kann darauf jedes beliebige Fest, sogar wieder ein anderes Passah folgen, dann hätten wir nur unter Umständen eben wieder ein Jahr mehr zu rechnen. Darauf hat Homanner[1] nicht gebührend Rücksicht genommen, wenn er, „vorausgesetzt natürlich, daß

[1] S. 66.

Origenes hier mit einer mehrjährigen Lehrtätigkeit des Herrn rechnete", sagt: Wir hätten „nach dem Osterfeste Jo 5, 1 ein bevorstehendes Osterfest und in 7, 2 ein bevorstehendes Laubhüttenfest. Sonach wäre die geschichtliche Aufeinanderfolge durchbrochen, die aber aufrecht erhalten bleibt, wenn die ἑορτή in Jo 5, 1 ein Pfingstfest ist." Dieses Argument bestünde nur dann zu Recht, wenn erst festgesetzt wäre, daß Origenes nicht bloß eine mehrjährige Wirksamkeit Jesu, sondern eine ganz bestimmte Dauer derselben annimmt. Sonst würde er wohl die Zeit von dem Feste 5, 1 über das Passah 6, 4 zum Laubhüttenfest 7, 2 um sieben Wochen kürzer berechnen, weil er nicht Ostern, sondern Pfingsten in dem Feste 5, 1 sähe, aber die geschichtliche Aufeinanderfolge ist vom Osterfeste 5, 1 zum übernächsten Laubhüttenfest 7, 2 ebensowenig durchbrochen wie von dem Pfingstfeste 5, 1 nach dem Ostern 2, 13 zu demselben Laubhüttenfest des folgenden Jahres.

Origenes denkt auch nicht an eine drei- (oder gar mehr-) jährige Lehrzeit in dem Sinne, daß die drei Jahre als vollendet zu nehmen sind. Er kennt das erste Ostern 2, 13, er kennt ebenso das Leidensostern. Nimmt er zu diesen noch ein drittes Passah an, dann hat er erst zwei Jahre. Setzen wir nun den günstigsten Fall für die Dreijahrhypothese, er habe dieses Passah Jo 6, 4 gefunden (wir müssen uns ja, wie τὸ ἀκόλουθον zeigt, auf das Johannesevangelium beschränken), dann kann er ganz gut noch das namenlose Fest 5, 1 als Ostern annehmen; da er dies aber entschieden zurückweist, offenbart er damit, daß er von zwei Ostern zwischen dem ersten und dem Leidenspassah, also von drei Lehrjahren nichts wissen will.

Origenes denkt ebensowenig an eine einjährige Tätigkeit Jesu, und dies wendet sich gegen die Ansicht van Bebbers und Belsers. Nach ihnen bildete die Fortsetzung der Geschichtserzählung einen Widerspruch zu dem Passah 5, 1, „indem (jenes Fest 5, 1 ja nicht als das letzte oder Leidenspascha charakterisiert werde, sondern) bald darauf von der

Nähe des Laubhüttenfestes die Rede sei“ [1]. Hätte aber Origenes an dieser Stelle nur an ein Lehrjahr Christi gedacht und dieses vorausgesetzt, dann würde er gar nie so argumentiert haben, wie er es tatsächlich getan hat; sein Beweis wäre direkt menschenunmöglich. Sollte denn ein Origenes den albernen Gedanken, dieses Fest sei etwa das Leidenspassah, auf solch künstliche, ja sogar unverständliche Weise zurückweisen können? Würde er sich dazu wohl auf die Fortsetzung der Geschichtserzählung berufen oder ganz besonders auf das nachher erwähnte Laubhüttenfest? Würde er nicht sagen, daß ein solcher Gedanke absurd, ja ein barer Unsinn ist; würde er nicht darauf hinweisen, daß mit dem Leidenspassah eine Krankenheilung wie die an diesem Feste erzählte, Reden, wie sie von diesem Festtage berichtet werden, unvereinbar sind? Oder, verlangen wir nicht einmal so viel von ihm, würde er nicht zum mindesten die einfachste Widerlegung darin finden, daß Jesus danach wieder von Jerusalem und Judäa fortgezogen ist (6, 1)? Damit wäre ja die Frage aufs gründlichste und gewiß viel leichter verständlich entschieden. Aber nein, eine solche Behauptung, das namenlose Fest 5, 1 und das Leidenspassah könnten identisch sein, hat noch kein Mensch aufgestellt und noch kein Mensch, am allerwenigsten Origenes, widerlegt. Und gerade damit, daß er nicht sagt, dieses Passah müßte ja dann schon das Leidenspassah sein, zeigt er aufs deutlichste, daß er an eine Wirksamkeit Jesu denkt, die mehr denn nur ein Jahr gedauert hat.

Es bleibt demnach nur die eine Möglichkeit: Origenes schwebt eine zweijährige Lehrtätigkeit vor, und er argumentiert auf Grund dieser Ansicht. Dieser Annahme können wir nicht ausweichen, und nur sie läßt uns auch den Wortlaut der Stelle würdigen. Jesu Rückkehr fiele, wenn die vier Monate vor der Ernte wörtlich genommen würden, in den Winter, ja sogar vielleicht in den allerstrengsten Winter[2]; darum könnte

[1] Van Bebber 156.

[2] Johanneskommentar XIII 39 (ed. Preuschen n. 251 f): δῆλον ὅτι χειμῶν ἦν . . . ἀκμαῖός ἐστιν χειμών.

das Fest 5, 1 sicher nicht mehr das auf den 25. Casleu fallende Tempelweihfest sein. Allerdings sollte Origenes sich fragen, ob es nicht das Purim ist. Doch er denkt tatsächlich nicht daran, wohl deshalb nicht, weil er hier gegen eine fremde Ansicht polemisiert, nach Belser[1] „gegen die (von Irenäus vertretene) Ansicht, daß 5, 1 ein Osterfest gemeint sei". Ostern kann aber, heißt es, dieses Fest nicht sein, weil das Folgende sonst in die Enge brächte. Als Grund kann jetzt Origenes nicht anführen, daß im folgenden noch ein nahes Laubhüttenfest erwähnt werde; denn zwischen dieses Ostern 5, 1 und das Leidensostern muß notwendig noch ein Laubhüttenfest fallen; es kann also auch nicht die Folge der Ereignisse, zumal bei Erwähnung des nahen Laubhüttenfestes, in Verlegenheit bringen, sondern nur einmal das Folgende selber. Das Folgende ist aber die Zeitbestimmung der im 6. Kapitel erzählten Brotvermehrung: „Es war aber nahe das Passah, das Fest der Juden." So lesen wir in unserem heutigen Text, und so hat auch Origenes gelesen, wenn anders sein Wort einen Sinn haben soll. Origenes merkt aber sofort, daß er noch keinen vollgültigen Beweis für seine These erbracht hat; 6, 4 ist ja nur von einem nahen Ostern die Rede, und es ließe sich leicht der Einwand bringen, dieses nahe Ostern sei eben das Leidensostern. Er muß sich also noch nach einer weiteren Zeitbestimmung umschauen; für sich hielte er es wohl für ausgeschlossen, daß dieses nahe Ostern das Leidensostern sei; aber diese subjektive Ansicht wird zur Gewißheit und damit seine These, das Fest 5, 1 sei kein Ostern, ganz besonders dadurch erwiesen, daß bald auf dieses nahe Ostern 6, 4 ein nahes Laubhütten kommt (7, 2). In Verlegenheit würde demnach bringen das nahe Ostern 6, 4 in Verbindung mit dem darauffolgenden Laubhüttenfest; denn wir hätten, das Fest 5, 1 als Ostern genommen, dann nicht mehr drei, sondern vier Ostern, demnach keine zweijährige Lehrtätigkeit Jesu. Das Wort des Origenes läßt sich also nur begreifen, wenn er in

[1] Theol. Quartalschrift 1907, 33.

seiner Bibel Jo 6, 4 las: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

Man wird sofort fragen: Hat denn Origenes in der Tat eine zweijährige Lehrtätigkeit Jesu angenommen? Nach van Bebber und Belser[1] hätte er in seinem Erstlingswerk De principiis 4, 5 die Überzeugung ausgesprochen, daß Jesu öffentliche Lehrwirksamkeit nur ein Jahr, von Ostern zu Ostern, gedauert habe, und diese Überzeugung habe er sein ganzes Leben bevorzugt. Dem ist aber durchaus nicht so. Diese Überzeugung findet sich vor allem schon in jenem frühen Werke des Origenes nicht ausgesprochen; ja wenn je, so ist ihr gerade da aufs schärfste widersprochen. Origenes will zeigen, daß Anmut über die Lippen des Gottmenschen ausgegossen worden sei, und er beweist dies damit, daß er sagt, Jesus habe, obwohl er nur eine kurze Zeit lehrte (ὀλίγου διαγεγενημένου τοῦ χρόνου τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ), doch die ganze Welt mit seiner Lehre erfüllt; wie lange aber diese kurze Lehrzeit dauerte, wird durch einen Zusatz angegeben: ἐνιαυτὸν γάρ που καὶ μῆνας ὀλίγους ἐδίδαξεν. Keine Spur davon, daß hier Jesu Wirksamkeit erst vom 15. Nisan an gezählt wird. Im Gegenteil, Origenes weiß, das sagt uns diese Stelle, daß die Ansicht herrscht, Jesus habe ein Jahr gelehrt; er ist aber aufrichtig genug, seiner aus dem Johannesevangelium gewonnenen Überzeugung gemäß hinzuzufügen, daß diesem Jahre noch einige Monate beizuzählen sind, und trotzdem glaubt er noch nicht genug getan zu haben. Er sagt auch, daß dieser Ansatz ja schließlich richtig sein könne, überzeugt ist er aber davon keineswegs; denn was anders sollte dieses πού hier besagen? Origenes bedient sich der ihm hier bequemeren Einjahrtheorie, wobei er aber nicht im entferntesten an ein Jahr von zwölf Monaten denkt und zudem noch andeutet, daß ihm diese Ansicht nicht ganz stichhaltig scheint.

Öfters wird von ihm das angenehme Jahr des Herrn zitiert, nie aber deutlich gesagt, damit sei das eine Lehrjahr Jesu

[1] Theol. Quartalschrift 1907, 34.

prophezeit; in Matth. 26, 2[1] beweist er mit der Stelle nur, daß, wie Stunde und Monatstag, so auch das Todesjahr Christi vorherbestimmt gewesen sei[2]. Noch deutlicher ist seine Bemerkung zu dem Prophetenwort in Luc. hom. 32[3]: Iuxta simplicem intelligentiam aiunt, uno anno Salvatorem in Iudaea Evangelium praedicasse; damit ist direkt ausgesprochen, daß andere so sagen, aber auch ebenso deutlich nahe gelegt, daß seine Meinung dies durchaus nicht ist; er fügt denn auch sofort bei: Es könnte etwa doch in der Verkündigung des Jahres des Herrn noch ein Mysterium bezeichnet sein, dieses Jahr das künftige Jahr der Ewigkeit vorbilden.

Wertlos erscheint dagegen die Deutung der dreißig Silberlinge, die Judas als Verräterlohn erhielt, auf die dreißig Lebensjahre des Herrn[4]; das ist eine von den beliebten allegorischen Deutungen, denen zulieb man sich nicht so genau an die geschichtlichen Tatsachen halten zu müssen glaubte. Genau war ja Jesus bei seinem Tode auf keinen Fall dreißig Jahre alt; die Taufe fällt in den Januar[5], und damals stand Jesus im Anfange des dreißigsten Jahres[6]; also war er bei seinem Tode schon über dreißig Jahre alt. Noch unbrauchbarer ist die von Clemens übernommene Notiz, vom Tode bis zur Zerstörung Jerusalems seien 42 Jahre verflossen[7]. Nach Clemens[8] beträgt die Zwischenzeit genau 42 Jahre und drei Monate. Der Tempel wurde wohl am 10. August 70 zerstört und die

---

[1] M. 13, 1719.

[2] Wie Fendt (S. 42) daraus schließen kann: „Wäre unser Jahr nicht das einzige des Herrn, so wäre sein Todesjahr nicht ebenso vorausbestimmt wie Stunde und Monatstag", ist nicht recht verständlich; Christus kann ja beliebig viele Jahre gelehrt haben und doch war nur ein Jahr zu seinem Todesjahr bestimmt.

[3] M. 13, 1883. [4] In Matth. 26, 15; Mt. 13, 1727.

[5] Hom. in Ez. 1; M. 13, 673 B.

[6] Nagl, Katholik 1900, II 203.

[7] Contra Celsum IV 22; (herausgegeben von Koetschau, Leipzig 1899, Hinrichs) 291, 25 ff.

[8] Strom. I 21; (herausgegeben von Stählin, Leipzig 1906, Hinrichs) 90, 13 ff.

Stadt am 8. September eingenommen[1]; zählen wir aber die 42 Jahre 3 Monate zurück, so kommen wir in den Juni oder Mai oder, wenn wir einen nicht vollendeten vierten Monat in Ansatz bringen, in den April 28. Es ist jedoch, wie Clemens einige Zeilen vorher festgelegt hatte, Johannes der Täufer erst im 15. Jahre des Tiberius aufgetreten, das streng genommen vom 19. August 28 bis zum 18. August 29 läuft. Also völlige Verwirrung, die um so bemerkenswerter ist, weil Clemens unmittelbar darauf von Irrlehrern berichtet, die die Taufe in den Januar des 15. Jahres von Kaiser Tiberius setzen und den Tod in dessen 16. Jahr[2]. Origenes zählt sonst auch vom 15. Jahr des Tiberius bis zur Zerstörung Jerusalems 42 Jahre[3]; hier hat er sich verleiten lassen, ohne weiteres die Angabe seines Lehrers zu übernehmen. Auf die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu daraus zu schließen, wäre völlig ungerechtfertigt. Glücklicherweise klärt er uns selber in dem nämlichen Werk gegen Celsus darüber aufs beste auf. II 12 muß er den Vorwurf beleuchten, Jesus sei ja von einem seiner Jünger verraten worden. Er kann da leicht auf Beispiele aus

---

[1] Westberg 5; Hontheim (Das Datum der Geburt Christi, Katholik 1907, II 128) gibt als Tag der Zerstörung des Tempels den 6. August 70 an.

[2] Hontheim (Das Todesjahr Christi, Katholik 1906, II 27) bemerkt zur Clemensstelle: „Das mußte genauer lauten: Jerusalem ward zerstört im 42. Jahr nach dem Tode Christi, an einem Jahrestag, der ungefähr drei Monate hinter dem Jahrestag des Todes Christi lag"; danach würde Christus Ostern 29 gestorben sein. Es wird aber schwer sein, die 42 Jahre 3 Monate auf den 4. Monat des 42. Jahres zu deuten. Übrigens ist zu beachten, daß die Zahlen bei Clemens gerade an dieser Stelle vielfach korrumpiert sind. So hat er kurz vorher ganz richtig die Regierungszeit des Kommodus auf 12 Jahre 9 Monate 14 Tage angesetzt (89, 5); Kommodus regierte vom 17. März 180 bis 31. Dezember 192 (Real-Enzyklopädie von Pauly-Wissowa IV. Halbband 2469); von der Zerstörung Jerusalems bis zu seinem Tode sind aber (90, 15 ff) 128 (Usener korrigiert in 122) Jahre 10 (Usener 3) Monate und 13 (Usener 23) Tage gerechnet und von Christi Geburt, der 30 Jahre alt wurde, bis zum Tode des Kommodus 194 Jahre 1 Monat 13 Tage.

[3] Hom. in Ier. 13; M. 13, 420 (nach der Ausgabe von Klostermann, Leipzig 1901, Hinrichs, hom. 14, S. 118, 17).

dem Leben der griechischen Philosophen hinweisen, denen Schüler nach jahrzehntelangem Umgange den Rücken gekehrt hätten; Judas aber hatte mit Jesus nicht einmal drei Jahre verkehrt[1]. Dem Gegner gegenüber wäre es hier im Interesse des Origenes gewesen, eine möglichst kurze Zeitangabe machen zu können. Er ist aber überzeugt, daß Jesu Wirksamkeit über zwei Jahre gedauert hat, und darum bekennt er dies offen. So um das Jahr 248, da er die Bücher gegen Celsus schrieb.

Im Matthäuskommentar sodann, in dem sich jene Auslegung der dreißig Silberlinge und die Deutung des angenehmen Jahres des Herrn auf das Todesjahr Jesu findet, wird dieselbe Ansicht vorgetragen. Origenes will hier zeigen, daß um die Mitte der siebzig Jahre, die zwischen der Geburt des Heilandes und der Zerstörung Jerusalems verflossen seien, Christus getötet worden sei. Er führt da nicht die sonst verwendete Ansicht seines Lehrers Clemens an, sondern er beruft sich auf Phlegon, nach dem vom 15. Jahre des Tiberius bis zur Zerstörung Jerusalems ungefähr vierzig Jahre vergangen seien. Ziehe man nun von diesen vierzig Jahren die ungefähr drei Jahre der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ab, so komme man ungefähr in die Mitte der siebzig Jahre[2]. So nach 244, um welche Zeit der Matthäuskommentar geschrieben ist. Danach ergibt sich, daß Origenes sich nie direkt zur Einjahrtheorie bekannt hat, daß er hingegen gegen Schluß seines Lebens offen der Lehrtätigkeit Jesu zwei volle Jahre zumißt. Bedenken wir, daß weitaus der größte Teil des Johanneskommentars, vom sechsten Buch an (die ersten fünf Bücher waren zu Jo 1, 1 bis 1, 18 geschrieben), nach dem Jahre 232 abgefaßt ist[3], so werden wir uns schwerlich der Annahme verschließen können, daß gerade das Johannesevangelium es war, das die Ansicht

[1] Koetschau 141, 13: ὁ δὲ Ἰούδας παρὰ τῷ Ἰησοῦ οὐδὲ τρία διέτριψεν ἔτη.

[2] In Matth. 24, 15; M. 13, 1657.

[3] Preuschen in der Vorrede zur Ausgabe des Johanneskommentars S. LXXX.

des großen Exegeten von einer einjährigen Lehrtätigkeit Jesu, wenn er ihr je zugeneigt hatte, erschüttert und ihn davon überzeugt hat, das Wirken des Heilandes habe etwas mehr denn zwei Jahre gedauert.

Drittes Kapitel.

Das Zeugnis des hl. Cyrillus von Alexandrien.

Als weiterer Zeuge gegen die Ursprünglichkeit des Passah Jo 6, 4 muß Cyrill von Alexandrien fungieren. Er erklärt das μετὰ ταῦτα 6, 1 streng zeitlich, läßt also auf die Heilung des 38jährigen Kranken und der damit verbundenen Anfeindung durch die Juden unmittelbar den Rückzug über den See Genesareth folgen. Er sagt da: μετὰ τοίνυν ταῦτα πεπραγμένα τε καὶ εἰρημένα ἀπανίσταται τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ἐξ ἀνάγκης ὁ κύριος. καὶ ἐπείπερ ἦν ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, ὡς ὀλίγον ἐν τοῖς ἐφεξῆς εὑρήσομεν, καὶ αὐτὴν διέπλευσε τὴν Τιβεριάδος θάλασσαν, ἤτοι λίμνην. οὕτω καλουμένην ἐν τῇ χώρᾳ (al. ἐκ τῆς χώρας) τῶν Ἰουδαίων. Ἐπειδὴ δὲ τὸ τί μάλιστα κατασοβῆσαν αὐτὸν καὶ μεταχωρεῖν ἀναπεπεικὸς εἰς ἑτέρους τε οἴχεσθαι τόπους καὶ τοσοῦτον τῆς Ἱερουσαλὴμ ἀπεσχοινισμένους. ἐκεῖνο δὴ μάλιστα ὑπάρχειν ἀρτίως εἰρήκαμεν. τὸ ἐγγὺς εἶναι τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, δεικνύναι πρέπειν ὑπολαμβάνω. καλῶς δὴ λίαν τὸ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις εὑρίσκεσθαι κατ' ἐκεῖνο καιροῦ παραιτησάμενον τὸν Ἰησοῦν[1].

So wie der Text bis hierher lautet, wäre Cyrill der unanfechtbarste Zeuge für das Passah; aber gegen alle Erwartung fährt er jetzt fort: οὐκοῦν νόμος ὁ διὰ Μωσέως ἀπὸ πάσης τῆς περιοικίδος ἀνατρέχειν εἰς Ἱεροσόλυμα τοὺς Ἰουδαίους ἐκέλευεν. ἐκεῖ τὴν ἐν τύπῳ τῆς σκηνοπηγίας ἐπιτελέσοντας ἑορτήν. Erst wird nun der mystische Sinn dieser allgemeinen Wallfahrt zum Laubhüttenfeste dargelegt: es soll dadurch das wahre Laubhüttenfest im Himmel vorgebildet werden. Dann aber muß Cyrill auch auf den gewöhnlichen Sinn zu sprechen kommen, und er sagt, daß unzählig die Menge gewesen sei, die nach

[1] In Iohannis ev. 6, 1; M. 73, 486 A f.

Jerusalem gewallfahrtet ist, und daß die Pharisäer damals, wenn sie sich den Anschein von Eiferern für das Gesetz gaben, am meisten über die zügellosen Massen vermochten: ταῦτα τοίνυν οὐκ ἀγνοήσας ὁ κύριος ὑπεκκλέπτει μὲν τῆς Ἱερουσαλὴμ ἅμα τοῖς μαθηταῖς ἑαυτόν, ἀφικνεῖται δὲ τῆς θαλάσσης πέραν τῆς Τιβεριάδος[1].

Dieser Hinweis auf das Laubhüttenfest bezeuge nun, wird behauptet, daß das vorhergehende zweimalige τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων offenbar nicht ursprünglich, sondern die wohlgemeinte Verbesserung eines Abschreibers sei; selbstverständlich habe man um so mehr im folgenden[2] an eine Interpolation zu denken, wenn im Texte des Evangeliums das Passah aufgeführt werde. Diese Behauptung ist jedoch völlig haltlos.

Sicher würde es sich hier nicht bloß um eine Interpolation in dem Sinne handeln, daß etwa später zu der von Cyrill aus dem Evangelium angeführten, namenlosen ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων der Erklärung halber noch τὸ πάσχα hinzugesetzt worden wäre; eine solche Änderung wäre ja sehr leicht möglich gewesen, sogar nahe gelegen, wenn im Texte des Evangeliums das Passah geschrieben stand. Hat Cyrill aber wirklich τὸ πάσχα nicht geschrieben, so hat er sich auf keinen Fall damit begnügt, hier das namenlose Fest der Juden so nachdrucksvoll zweimal anzuführen, ohne den Versuch zu machen, ihm sofort einen bestimmten Charakter zuzuteilen. Er hätte also, wenn er, wie ja angenommen wird, in dem Feste das Laubhüttenfest 7, 2 sah, sogleich dafür σκηνοπηγία eingesetzt, wäre dann freilich auch sofort veranlaßt gewesen, diese Identifikation der zwei Feste irgendwie zu begründen, da sie ja doch nicht so ganz selbstverständlich ist. Wir lesen aber nichts von einer solchen Begründung. Doch abgesehen davon, müßte der Abschreiber das von Cyrill gesetzte, ganz deutliche ἡ σκηνοπηγία oder doch mindestens das weniger klare ἡ ἑορτή vollständig unterdrückt und an dessen Stelle τὸ πάσχα gesetzt haben. Das letztere ist schon gar nicht wahrscheinlich, weil ja ἡ ἑορτή im Evangeliumtext steht und der Zusatz τὸ πάσχα zu ἡ ἑορτή

[1] M. 73, 436 D. [2] In Iohannis ev. 6, 2—4; M. 73, 441 A.

genügt hätte und viel näher gelegen wäre. Jedenfalls aber würde, so wie der Text uns vorliegt, nicht mehr von einer Verdeutlichung, sondern von einer bewußten Korrektur des Cyrill die Rede sein, und eine solche setzte voraus, daß der Korrektor mit den Aufstellungen Cyrills nicht einverstanden war. Das alles könnte wiederum zugegeben werden; sah aber der Korrektor nicht, daß Cyrill die Brotvermehrung unmittelbar auf das Fest des fünften Kapitels folgen ließ, und wußte er nicht, daß der Kirchenvater dieses Fest als Pfingsten ansah[1]? Kann da noch davon gesprochen werden, es sei Ostern nahe bevorgestanden? Sah er sodann nicht, daß unmittelbar darauf, und zwar ausführlich vom Laubhüttenfest gesprochen ist, wodurch seiner unzeitigen Korrektur sogleich das Brandmal der Lüge aufgedrückt worden wäre, da er ja nicht versuchen konnte, auch dieses Laubhüttenfest aus dem Texte zu entfernen? Erkannte der Abschreiber wirklich, daß Cyrill fehlte, konnte er dann eine in jeder Beziehung so ungeschickte Korrektur vornehmen? Uns scheint dies unmöglich.

Es erhebt sich aber Gregor von Trapezunt als Kronzeuge dafür, daß Cyrill wirklich nur das namenlose Fest angeführt habe. Dieser schreibt nämlich in seiner paraphrasierenden Übersetzung des Cyrill[2]: Et quoniam festus dies Iudaeorum prope erat, ut paulo post legitur, in quo lex Mosaica omnes undique, ut tabernaculorum societatem . . .

Einem solchen Zeugen läßt sich einfach entgegenhalten, daß er den Text des Cyrill gar nicht verstanden habe, wie dieser auch sonst so vielfach mißverstanden worden ist. Machte Gregor von Trapezunt nur einen Auszug, so schrieb er kurzerhand, was ihm eben der annehmbarste Sinn des ganzen Abschnittes zu sein schien. Unbesonnen genug ist seine Auffassung und seine Korrektur; denn so wie er den Text gestaltet, hätten wir einen direkten Unsinn, den nämlichen Unsinn, den wir dem Cyrill selber zumuten müßten, wenn wir an Stelle des Ostern das Laubhüttenfest einsetzen möchten.

[1] In Iohannis ev. 5, 56; M. 73, 337 A. [2] Fendt 77.

Las Cyrill Jo 6, 4 wirklich bloß ἡ ἑορτή, dann mußte er, wenn er mit diesem Feste irgendwie argumentieren wollte, ihm irgend welchen Namen geben, wie er dies auch 5, 1 getan hatte. Es sei nun selbstverständlich, daß Cyrill in ihm das Laubhüttenfest sah. Wie nur eine solche Annahme möglich war! Van Bebber und Belser haben ja diese Identifikation der Feste 6, 4 und 7, 2 auch versucht und sich bemüht, den Text des Evangeliums, vorab 7, 1, ihrer Hypothese anzubequemen. Wie schwer ihnen dies geworden ist, wissen wir. Daß es Cyrill nicht besser gelungen wäre, glauben wir gern auch, aber man kann doch nicht im Ernste glauben, daß er auf Grund des nahen Laubhüttenfestes so argumentiert, wie sein Kommentar es uns zeigt. Sehen wir einmal näher zu!

Grund- und Hauptsatz für Cyrill ist, daß die Brotvermehrung „nach diesem" stattgefunden habe, das heißt, nachdem Jesus den Kranken geheilt und auf die Vorwürfe der Juden geantwortet hat. Damit ist schon der ganzen Hypothese, Cyrill sehe in dem Feste 6, 4 das Laubhüttenfest, der Todesstoß versetzt; denn wie kann er kurz, ja unmittelbar nach Pfingsten Laubhütten als nahe bezeichnen, da doch noch über vier Monate davon trennen? War ihm das namenlose Fest Laubhütten, dann mußte er dem μετὰ ταῦτα einen ganz andern Inhalt geben und danach auch die Erklärung von 7, 1 einrichten.

Man könnte etwa wähnen, Cyrill übersehe hier das 7, 1 berichtete Umherwandeln des Heilandes in Galiläa. Doch nein, er denkt daran. Er will nämlich nicht bloß zeigen, daß Jesus tatsächlich von Jerusalem fortgegangen ist, sondern auch, daß er notgedrungen (ὡς ἐξ ἀνάγκης[1]) Jerusalem verlassen habe, weil die Judäer ihn töten wollten. Und den Beweis hierfür gibt ihm eben 7, 1: „Und danach wandelte Jesus in Galiläa umher; denn er wollte nicht mehr in Judäa herumwandeln, weil die Judäer ihn zu töten suchten." Cyrill

[1] M. 37, 436 A; vgl. schon 433 B.

denkt also an dieses Umherwandeln in Galiläa. Wie stellt er sich dasselbe aber vor? Jesus begibt sich unmittelbar von Jerusalem weg über den See Genesareth[1]; das Umherwandeln in Galiläa ist also später als die Brotvermehrung; es heißt denn auch zu Jo 7, 1: μετὰ ταῦτα, φησί, τὰ εἰρημένα τε καὶ πεπραγμένα, πάλιν ἐποιεῖτο τὰς διατριβὰς ἀσμενέστερον ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ Χριστός[2]. Wenn Jesus jetzt wieder, im Gegensatz zu dem vor Pfingsten 5, 1 erzählten Aufenthalt lieber in Galiläa umhergewandelt ist, so will das „lieber" nur abschwächend sein: nicht freiwillig, sondern wie aus Zwang bleibt er ja nur der Feindseligkeiten der Judäer wegen Judäa fern[3]. Dieses Fernbleiben dauert aber lange: διὰ τοῦτο τοῖς ἀλλογενέσι καὶ εἰς μακροὺς ἑαυτὸν ἐχαρίζετο χρόνους τὸ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν παραιτούμενος[4]. Und es ist nicht etwa so zu nehmen, daß das Laubhüttenfest schon gleich zu Beginn dieses Aufenthaltes in Galiläa fällt, sondern Jesus kehrt erst zurück, nachdem er lange Zeit Jerusalem fern geblieben ist. Wie diese Zeit ausgefüllt wurde, wird auch gesagt: πολλῶν γάρ, ὡς εἰκός, λελῃθότως θαυματουργουμένων παρὰ Χριστοῦ κατὰ τὴν Γαλιλαίαν[5].

Aus alledem ergibt sich mit unzweifelhafter Gewißheit, daß Cyrill das Fest 6, 4 nicht mit Laubhütten identifiziert hat. Zellinger[6] hat nun, vornehmlich auf Turner gestützt, einen eigenartigen Ausweg versucht: „Eine Lösung der im Texte stehenden Widersprüche kann nur die Eigenart des cyrillischen Kommentars an die Hand geben. Derselbe ist wie so manches analoge Väterprodukt der späteren Zeit eine Komposition aus verschiedenen Autoren. Eigene Ansichten sind unentwirrbar durchsetzt von Interpretationen früherer Exegeten. Nach Turner ist die zeitliche Verquickung des Rückzuges über den Genesarethsee mit Laubhütten aus dem mangelhaften Johanneskommentar des Origenes geborgt." Es soll etwa Origenes Jesu Weigerung, zum Laubhüttenfest zu gehen, gerechtfertigt

[1] M. 73, 436 D. [2] M. 73, 632 C.
[3] M. 73, 632 D. [4] Ebd.
[5] In Iohannis ev. 7, 3—5; M. 73, 636 D. [6] S. 81.

haben und Cyrill habe, ohne den Widerspruch hinsichtlich der Feste zu beachten, die Stelle wörtlich zur Apologie des analogen Verhaltens Jesu am Osterfeste 6, 4 ausgehoben. Cyrill ist aber doch ein viel zu gewiegter Exeget, als daß wir ihm eine solche Gedankenlosigkeit zumuten dürften. Übrigens ersieht man ja leicht, daß sein ganzer Beweisgang durchaus nicht aus allerlei fremden Stellen zusammengestellt, sondern durchaus einheitlich konzipiert ist.

Fendt[1] gibt auch auf eine solche Benützung des Origenes nicht viel; er folgert aber daraus, daß Cyrill an andern Stellen von einer zweijährigen Wirksamkeit Jesu redet, er habe jedenfalls das Passah 6, 4 gekannt. Wir werden noch sehen, daß dieser Schluß nicht stichhaltig ist. Zudem konnte Fendt nicht erklären, „wie Cyrill dazu kommt, das τὸ πάσχα Jo 6, 4 in so sonderbarer Weise auf die Seite zu schieben“[2]; er meint, der Exeget habe über den kleinen Zügen die großen Gesichtspunkte übersehen und schließlich sei er nur das Opfer des μετὰ ταῦτα geworden. Wie aber Fendt sich die Sache zurechtlegt, ist denn doch sehr merkwürdig: „Der primitivste Ausweg, der eingeschlagen werden konnte, war der, den Cyrill gangbar fand; wenn doch einmal von Kap. 6 an eine zeitliche Auseinanderzerrung zutage tritt, und wenn das Pascha 6, 4 nur einen leichten Schatten wirft und sofort wieder verschwindet, dann hat man das Recht, auch die Erklärung danach einzurichten: darum floh nach Cyrill der Heiland, als das angekündigte Pascha in der Nähe war, über den See Genesareth, kam nach dem in Jo Kap. 6 erzählten Wunder wieder nach Galiläa, wandelte dort nach 7, 1 bis zum Laubhüttenfest, zu dem er erst in der Mitte sich einfand; aber das Fest, das er eigentlich versäumt hat, ist nicht jenes Pascha, sondern eben unser Laubhüttenfest.“

Gewiß hat auch der gute Homer manchmal geschlafen und Cyrill nicht weniger; ehe wir aber solche Vorwürfe gegen ihn erheben, müssen wir erst wissen, was er denn eigentlich

[1] S. 77. [2] S. 78.

sagen will; mit allgemeinen Worten wird da nicht viel zu erreichen sein.

Jesus ist über den See Genesareth gegangen einmal nach Pfingsten, und zwar gleich nach Pfingsten, direkt von Jerusalem weg; weiter hat ihn von Jerusalem weggetrieben, über den See geführt und in entlegene Gegenden weichen lassen die Nähe des Osterfestes, und zum dritten hat die zu erwartende Volksansammlung am Laubhüttenfest, zu dem ein jeder Israelit nach Jerusalem kommen mußte, ihn veranlaßt, aus Jerusalem zu weichen und über den See zu gehen.

Die Brotvermehrung ist gleich nach Pfingsten; das hat Cyrill ausgesprochen mit seiner Exegese des μετὰ ταῦτα 6, 1, Er hat dies von der unmittelbaren zeitlichen Folge verstanden, nicht aber vielleicht deshalb, weil dem μετὰ ταῦτα mit Notwendigkeit die Bedeutung von unmittelbarer zeitlicher Folge eigne. Falls Cyrill ein genügender Grund gegeben schien, war er auch einer andern Auffassung des μετὰ ταῦτα durchaus nicht unzugänglich, wie seine Erklärung des μετὰ ταῦτα 5, 1 zeigt. Dort gibt er einen Grund an, warum der Evangelist auf die Szene am Jakobsbrunnen und die Heilung vom Sohne des königlichen Beamten gerade das Wunder am achtunddreißigjährigen Kranken folgen läßt. An unserer Stelle dachte er jedoch nicht im entferntesten daran, dem μετὰ ταῦτα eine ähnliche Bedeutung zu geben[1], und das ist der unwiderleglichste Beweis dafür, daß er in dem Feste 6, 4 nicht das Laubhüttenfest 7, 2 gesehen hat, noch viel weniger ein anderes bevorstehendes Fest, da zwischen Pfingsten und Laubhütten keines mehr einfällt; am allerwenigsten aber schwebte ihm das kommende Ostern vor Augen, von dem ja noch an die

[1] Wie nahe Cyrill die Brotvermehrung an das Fest 5, 1 rückt, zeigt er auch damit, daß er den Herrn mit seinen Jüngern von Jerusalem weg und über den See gehen läßt (M. 73, 436 D); weil die Jünger bei der Brotvermehrung sind, diese aber unmittelbar auf das Fest in Jerusalem folgt, müssen sie auch dort bei Jesus gewesen sein, obschon im Evangelium selbst die leiseste Andeutung darüber fehlt.

zehn Monate trennten. Das Fest 6, 4 kann also für Cyrill, weil er die Brotvermehrung unmittelbar nach Pfingsten folgen läßt, kein Fest gewesen sein, das noch bevorstand. Auch ihn wies also das ἐγγὺς ἦν, gerade so wie einst den hl. Irenäus, auf die Vergangenheit hin: das 6, 4 genannte Fest stand nicht nahe bevor, es war eben erst vorbei.

Des weiteren ist klar, daß das Fest Jo 6, 4 in dem Bibelkodex des Cyrill eine ganz bestimmte Bezeichnung hatte. Das ἐγγὺς εἶναι in dem angegebenen, völlig außergewöhnlichen Sinn zu nehmen, konnte er nur dadurch veranlaßt werden, daß nicht bloß die Nähe eines Festes angekündigt war, sondern die Nähe eines bestimmten Festes, das er unmöglich in die Zukunft verlegen zu dürfen glaubte. Ihm galt das Fest als ein vergangenes. Wir dächten da zunächst an Pfingsten, das ja eben erst gefeiert worden war. Dieses fand er aber sicher nicht genannt, wie sich schon daraus ergibt, daß er aus dem hier genannten Pfingsten dann leicht hätte folgern können, daß das Fest 5, 1 Pfingsten sei; an einen solchen Beweis denkt er aber offenbar nicht[1]. Auch der Kontext unserer Stelle zeigt uns dasselbe. Ist Pfingsten nahe und dies der Grund, warum der Herr von Jerusalem aufgebrochen und über den See gegangen ist, dann konnte Cyrill nur darauf hinweisen, daß zu Pfingsten sich eine große Menge Juden in Jerusalem eingefunden hatte und es deshalb für den Herrn rätlich sein mußte, möglichst bald die Stadt zu verlassen, nachdem die Pharisäer ihn zu töten beschlossen hatten; ein Hinweis auf die Menge, die sich zum Laubhüttenfest sammeln würde, wäre da undenkbar. Auch wäre mit dem μετὰ ταῦτα schon gesagt, was die Nähe des Pfingstfestes angeben würde, nach des Cyrill Interpretation sogar noch viel genauer. Er führt aber die Nähe des Festes als einen besondern Grund an: „Nachdem dies geschehen und gesprochen war, entfernte sich der Herr gleichsam gezwungen aus Jerusalem, und da nahe war das Passah bzw. das Fest der Juden, wie wir sogleich

[1] In Ioannis ev. 5, 5 6; M. 73, 337 A.

in dem Folgenden finden werden, fuhr er sogar über den See von Tiberias."[1]

Lag das Fest nicht in der Zukunft und war es nicht das eben gefeierte Pfingsten, dann kann nur das jüngst vergangene Ostern in Betracht kommen. Cyrill hat also wirklich Jo 6, 4 das Passah gelesen. So verstehen wir es auch, warum er die Brotvermehrung gleich nach Pfingsten ansetzt. War das letzte Ostern noch nahe, wie ihm ausdrücklich gesagt schien, dann mußte sie gleich nach Pfingsten gefallen sein. Die Auffassung des μετὰ ταῦτα von der unmittelbaren zeitlichen Folge und die Lesart τὸ πάσχα bedingen sich darum bei ihm gegenseitig.

Wie aber hat sich Cyrill dann alles zusammengereimt? Fragen wir ihn zuerst, was ihn wohl zu dieser höchst eigentümlichen Exegese veranlaßt hat. Nichts anderes, als was zu seiner Zeit den hl. Irenäus dazu getrieben hatte: wie dieser konnte sich auch der Alexandriner nicht vorstellen, daß Jesus ein Osterfest nicht mitgefeiert habe. War 6, 4 von einem künftigen Ostern die Rede, dann schien von selbst mit dem Umherwandeln in Galiläa gegeben, daß Jesus dazu nicht nach Jerusalem hinaufgegangen sei. Das hielt Cyrill wohl nicht für möglich; jetzt war ihm aber ebenfalls die heikle Aufgabe gestellt, für das nahe Ostern eine einigermaßen befriedigende Erklärung zu suchen. Am gangbarsten wäre der Weg gewesen, den Irenäus eingeschlagen hatte, aber aus jedenfalls gewichtigen Gründen hatte Cyrill das Fest 5, 1 zu einem Pfingstfest gemacht. Damit war guter Rat teuer; das schon sieben Wochen vergangene Ostern konnte unmöglich mehr seinen Schatten werfen; mit Pfingsten hätte sich leicht auskommen lassen, aber es war ja gerade Ostern genannt. So muß er sich mit diesem Ostern zurechtfinden, und er sagt: Christus ist gleich nach Pfingsten fortgegangen, und zwar deshalb, weil Ostern nahe war. Man beachte nun, daß die Nähe des Osterfestes nicht etwa den Herrn bloß bewogen

[1] M. 73, 436 A.

habe, Jerusalem damals zu verlassen und über den See zu gehen, sondern auch εἰς ἑτέρους οἴγεσθαι τόπους[1]. Cyrill will sodann beweisen, daß Jesus sich mit Recht nicht in Jerusalem finden lassen wollte κατ' ἐκεῖνο καιροῦ[2]. Diese „andern Gegenden" und das unbestimmte „zu jener Zeit", das wohl einen genau fixierten Zeitpunkt bezeichnen, jedoch auch einen weiteren Umfang haben kann, deuten klar genug an, daß Cyrill nicht bloß an das Weggehen zur Brotvermehrung denkt, sondern zugleich auch an das Fernbleiben in der ganzen folgenden Zeit. Wie sehr diese beiden Momente unter sich zusammenhängen, beweist der Schluß des ganzen Abschnittes. Jesus wußte, welch große Scharen sich zu Jerusalem an Laubhütten sammelten und wie gefährlich diese sein könnten, wenn sie von den Pharisäern fanatisiert würden. „Da der Herr also dieses wohl weiß, entzieht er sich Jerusalem mitsamt seinen Jüngern und kommt in die Gegend jenseits des Sees von Tiberias."[3] Hier ist streng genommen nur vom Fortgang die Rede; doch ist auch das sich daran schließende Fernsein von Jerusalem mit inbegriffen in dem ὑπεκκλέπτειν ἑαυτὸν τῇς Ἱερουσαλήμ; dies zeigt das unmittelbar Folgende: „Daß er aber die Juden meidet, weil sie ihn töten wollen, und daß er dies mit Recht tut, das erfahren wir wiederum auch durch folgendes. Es sagt nämlich der Evangelist: ‚Und danach wandelte Jesus in Galiläa; denn nicht wollte er in Judäa wandeln, weil die Judäer ihn zu töten suchten.'" Hiermit wird nicht nur der Weggang Jesu gerechtfertigt, sondern auch sein ganzes Weilen in Galiläa, und zwar blieb er fern, um sich nicht vorzeitig dem Tode zu überliefern. Auch der Gegner muß dies zugestehen, daß Jesus aus gutem Grunde Judäa ferngeblieben ist; nur weiß er noch nicht, ob sich der Herr auch vom Feste fern gehalten hat. Es heißt da nicht, ob er wegbleiben konnte, sondern ob er es tatsächlich getan hat. Eine solche Frage aber wäre, wenn im Vorhergehenden gesagt worden wäre, Jesus sei dieses nahen Festes wegen von Jerusalem

[1] M. 73, 436 B. [2] Ebd. [3] M. 73, 436 D.

weggegangen, wiederum eine Unmöglichkeit. Diese Frage wird gelöst mit dem Hinweis auf die Aufforderung der Brüder an den Herrn, zum Fest hinaufzugehen, und auf dessen Weigerung. Es kommt sodann noch die endgültige Folgerung: πρόδηλον οὖν ἄρα καὶ σαφές, ὅτι τῶν Ἱεροσολύμων ἐκκεχώρηκεν ὁ σωτήρ, οὐκ αὐθαίρετον τὴν ὡς ἐξ ἐκεῖθεν ἀποδημίαν στειλάμενος, ἀλλὰ... ἀποκρουόμενος[1]. Hier drückt offenbar das ἐκκεχώρηκεν ein längeres Fernsein aus, während das aoristische στειλάμενος im Gegensatz dazu wie auch zu den folgenden präsentischen Partizipien die vorübergehende Handlung des Fortgehens bezeichnet.

Der Gedankengang des Cyrill ist also folgender: Gleich nach Pfingsten ist Jesus von Jerusalem weggegangen, weil das letztvergangene Ostern nahe war; ebendarum ist er auch fortan in Galiläa gewandelt, weil, wie die Nähe des Osterfestes zu erkennen gibt, das Laubhüttenfest noch zu erwarten stand. Um den Volksscharen, die sich zum Laubhüttenfest in Jerusalem sammelten, auszuweichen, ist er aus Jerusalem fortgezogen, nicht erst kurze Zeit vor dem Feste, sondern gleich nach Pfingsten, als Ostern noch nahe war; er ist aber die ganze Folgezeit Judäa fern geblieben. Das Laubhüttenfest hat den Herrn nicht eigentlich von Jerusalem fortgetrieben, sondern fern gehalten; wenn Cyrill doch das Laubhüttenfest mit dem Fortgang Jesu in Beziehung bringt, so wurde er dazu durch das nahe Passah 6, 4 veranlaßt. Darin fand er die Motivierung des Wegzuges angegeben, konnte sich aber nicht denken, wie das vergangene Ostern noch einen solchen Einfluß haben könnte; so schaute er in die Zukunft und schloß: War Ostern nahe, dann stand Laubhütten bevor; dessentwegen hat der Herr gleich nach Pfingsten die Stadt verlassen für lange Zeiten.

Wir merken es aus dem Ganzen, wie sehr sich der Exeget winden und drehen muß, um dem Text nur einigermaßen gerecht zu werden. Wollte man aber die Schwierigkeit, die ihm das nahe Ostern als Motivierung des Wegganges Jesu

[1] M. 73, 437 A.

gleich nach Pfingsten bot, durch Streichung des Passah hinwegnehmen, dann würde dieses Blatt seines Kommentars wohl ewig ein Rätsel bleiben [1].

Werfen wir noch einen Blick auf die übrigen Äußerungen Cyrills über die Lehrdauer Jesu. Es ist mehr denn auffallend, daß vom ganzen Johanneskommentar auch nicht eine einzige Stelle namhaft gemacht werden konnte, die direkt zu dieser Frage Stellung nähme. Noch mehr aber! Die vier Monate bis zur Ernte nimmt Cyrill wörtlich; er sagt: ὥρα μὲν γὰρ ἦν χειμῶνος ἔτι κατ' ἐκεῖνο καιροῦ, ἀρτιθαλὴς δὲ καὶ νέος τῶν σπερμάτων ὁ κάλαμος μόγις μὲν τῆς ἀρούρας ἐξέφριττε· καιροῦ δὲ τεσσάρων μηνῶν διϊππεύσαντος, εἰς τὴν τοῦ θερίζοντος χεῖρα πεσεῖσθαι προσεδοκᾶτο [2]. Wie wir schon bemerkt haben, hat sodann Cyrill das μετὰ ταῦτα 5, 1 nicht von einer unmittelbaren zeitlichen Folge verstanden [3] und das Fest 5, 1 ist ihm Pfingsten [4]. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß zwischen der Rückreise durch Samaria und der Wallfahrt zum Pfingstfest ein Ostern liege, von dem der Evangelist nichts berichtet hat, auf das sich aber nach Cyrill das nahe Ostern 6, 4 zurückbezieht. So hätten wir zwei Jahre.

Cyrill macht aber einer solchen Konstruktion ein jähes Ende, und zwar nur ein paar Seiten, nachdem er die Rück-

---

[1] Nach Zahn (Das Evangelium des Joh. 710) ginge Cyrill schon hier auf das Jo 7, 2 angegebene Motiv der Entfernung und des Fernbleibens Jesu von Jerusalem ein, er unterscheide aber doch wohl diesen späteren Fall (Jo 7, 2—8) von früheren ähnlichen Fällen. Zahn führt dazu an: ὑπεκνεύει δὲ πάλιν und ἐν ταῖς τοῦ σωτῆρος ἀποστάσεσι ταῖς ἐκ τῶν Ἱεροσολύμων und das folgende ἐξελαύνεται... πολλάκις (M. 73, 437 A C). An der angezogenen Stelle bespricht aber Cyrill die Gründe, die Jesus bewogen haben, Jerusalem zu meiden: er tat es aus Zwang; wiederum wich er, um uns zu zeigen, wie wir uns in ähnlichen Fällen verhalten sollen; sodann bereitete er (nicht bloß damals, sondern überhaupt) durch seine Entfernungen von Jerusalem und sein Verweilen bei den Heiden die Verwerfung der Juden und die Auserwählung der Heiden vor. Vorher wie nachher ist aber nur von dem Weggang, Jo 6, 1, die Rede.

[2] In Ioannis ev. 4, 35; M. 73, 325 B.

[3] M. 73, 336 B.

[4] In Ioannis ev. 5, 5 6; M. 73, 337 A.

reise durch Samaria auf den Winter festgelegt, und noch auf derselben Seite, auf der er das μετὰ ταῦτα im weiteren Sinne genommen hat. Er sagt nämlich: nachdem die Juden das Fest der ungesäuerten Brote gefeiert hatten, an dem sie das Lamm zu schlachten pflegten, nämlich zur Zeit der Ostern, begab sich Jesus von Jerusalem weg und mischte sich unter die Samariter und fremden Völker und lehrte bei ihnen, betrübt ob der schlimmen Gesinnung der Pharisäer. Ὑπονοστήσας δὲ μόλις κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς. αὕτη γὰρ ἦν ἐφεξῆς καὶ γείτων ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἡ πανήγυρις. ἐπὶ τοῖς τῆς κολυμβήθρας ὕδασι ὑγιάζει τὸν παράλυτον[1]. Hier wird, das steht außer allem Zweifel, der Anschein erweckt, als ob dieses Pfingsten unmittelbar auf das Ostern 2, 13 folge, und doch wird ausdrücklich auch die Reise durch Samaria, die kurz vorher in den Winter verlegt war, zwischen diesem Pfingsten und jenem Ostern angesetzt. Nur das μόλις könnte noch auf eine längere Abwesenheit von Jerusalem hinweisen, da auf ein Fernsein von nur ein paar Wochen schwerlich eine endliche Rückkehr folgen würde; es wäre demnach nicht so ganz ausgeschlossen, daß Cyrill wirklich ein Zwischenostern annahm; das hat er dann aber möglichst in den Hintergrund gerückt, ja geradezu ausgeschaltet, wohl vornehmlich seiner mystischen Deutung dieser Rückreise Jesu nach Jerusalem wegen. Denn der historische Sinn gibt nur diese Daten an die Hand, μεταskευαστέον δὲ πάλιν εἰς θεωρίαν πνευματικὴν τὸν ἀπὸ τοῦ πράγματος τύπον[2]. Der mystische Sinn zeigt aber, daß Jesus nach dem Schlachten des Osterlammes von Jerusalem fortgegangen ist zu den Samaritern und Galiläern. So wird er auch, wenn er, das wahre Osterlamm, getötet ist, von den Juden weg zu den Heiden sich wenden; wenn er aber am Ende der Wochen der Pfingsten wieder nach Jerusalem zurückkehrte, deutet dies darauf hin, daß er sich am Ende der Zeiten wieder den Juden in Gnaden zuwendet. Möglich wäre es freilich auch, daß Cyrill aus einem andern Grunde sich nicht deutlich aus-

[1] In Ioannis ev. 5, 5 6; M. 73, 337 A. [2] Ebd.

gesprochen hat: wagte er es wohl nicht, die Frage zu entscheiden, ob Christus ein oder zwei Jahre gewirkt habe? Die Vertreter beider Richtungen kommen bei ihm gleichermaßen auf ihre Rechnung. Das Passah 6, 4 ist dabei jedoch vollständig ausgeschaltet, es zählt ihm in keinem Falle für ein selbständiges Ostern.

Dasselbe Schwanken zeigen auch die übrigen Stellen Cyrills. Zu Is 29, 1: συναγάγετε γεννήματα ἐνιαυτὸν ἐπ' ἐνιαυτόν bemerkt er: ἐν δυσὶ γὰρ ὅλοις ἔτεσιν ἅπασαν περινοστῶν τὴν Ἰουδαίαν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ταῖς πανσόφοις ἐχρήσατο διδασκαλίαις καὶ τὸ θεῖον αὐτοῖς καὶ εὐαγγελικὸν παρετίθει κήρυγμα[1]. Es ist entschieden ein Mißgriff, wenn Belser[2] sogar diese Stelle für die Einjahrtheorie verwerten will und gibt: „Binnen (d. h. in weniger als) zwei Jahren."

Verschiedenemal äußert sich dann Cyrill über das angenehme Jahr des Herrn: so zu Is 61, 1[3] und Lk 4, 19[4]; er deutet es auf das Jahr, in dem der Herr gekreuzigt worden ist und wir Gott angenehm wurden; ob aber dieses Jahr auch das eine Jahr der Verkündigung war, sagt er nicht. Etwas genauer spricht er sich aus bei der Erklärung der Stelle Is 32, 10[5]: ἡμέρας ἐνιαυτοῦ μνείαν ποιήσασθε. Er bemerkt dazu: „Erinnert euch der Tage des Jahres, in dem Christus erschienen ist und offen in den Städten und Dörfern in ganz Judäa gepredigt hat." Und nochmals sagt er: „Erinnert euch der Tage des Jahres, in dem, wie ich gesagt habe, die Verkündigung Christi, des Erlösers von uns allen, stattgefunden hat." Diese Stelle scheint um so bemerkenswerter, weil er hier zugleich auch auf das von Isaias 61, 1 f geweissagte Jahr des Herrn verweist.

Es scheint somit, daß sich in dem Exegeten zwei Anschauungen stritten: ihm selber wäre es dem Anschein nach wohl am liebsten gewesen, rundweg ein Jahr der Lehrtätigkeit

[1] In Isaiam 29, 1—4; M. 70, 648 D.
[2] Theol. Quartalschrift 1907, 32.
[3] M. 70, 1352 f.
[4] M. 72, 540 A.
[5] M. 70, 709 A f.

Jesu behaupten zu können; dagegen sprachen aber nachdrücklich die vier Monate vor der Ernte Jo 4, 35, und deshalb konnte er, dessen war er sich wohl bewußt, mit aller Sicherheit auch von zwei Jahren öffentlicher Wirksamkeit Jesu reden. Das Passah 6, 4 zählte ihm aber nicht als ein eigenes Passah, und dies darum, weil er es ausschalten wollte, um nicht annehmen zu müssen, daß Jesus an einem Passah nicht nach Jerusalem gegangen sei.

Viertes Kapitel.

Das Zeugnis der Aloger und des Epiphanius.

Das früheste direkte Zeugnis, das gegen die Ursprünglichkeit des Passah 6, 4 erbracht worden ist, wäre das der sog. Aloger, die um das Jahr 170 fallen. Wir sind hier ganz auf eine diesbezügliche Notiz des Epiphanius angewiesen, der von den kleinasiatischen, von ihm Aloger getauften Irrlehrern unter anderem sagt[1], sie verwürfen das Johannesevangelium, weil Johannes von zwei Ostern rede, die Synoptiker hingegen von einem: ὁ Ἰωάννης ἔφη περὶ δύο πασχῶν τὸν σωτῆρα πεποιηκότα, οἱ δὲ ἄλλοι εὐαγγελίσται περὶ πάσχα ἑνός. Nach van Bebber[2] hätten die Aloger auf keinen Fall 6, 4 das Passah gelesen und dies sei um so bemerkenswerter, als die Aloger nach allgemeiner Annahme in Kleinasien, dem Heimatlande des vierten Evangeliums, ihren Sitz gehabt hätten und viel älter gewesen seien als Epiphanius.

Zunächst scheint der Einwurf, wie ihn Epiphanius formuliert, van Bebber nicht recht verständlich; wahrscheinlich wollten die Aloger sagen, „in Widerspruch mit der traditionellen Auslegung der Synoptiker, insbesondere von Lk 4, 19 (praedicare annum Domini) setze das vierte Evangelium das erste Pascha (2, 13) längere Zeit nach dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu auf der Hochzeit zu Kana an, so daß letztere länger als ein Jahr oder zwölf Monate gedauert

[1] Haer. 51, 22; M. 41, 928 A. [2] S. 157.

haben müßte". Davon lesen wir jedoch nichts bei Epiphanius, und wir müssen uns an den Wortlaut halten, wollen wir nicht den festen Boden unter den Füßen verlieren. Dem Wortlaut nach haben aber die Aloger dagegen Protest erhoben, daß der Herr zwei Ostern gefeiert habe; da sie hinzufügen, daß die andern Evangelisten nur von einem Ostern, also nur von dem Leidensostern reden, so ist klar, daß das Leidenspassah mitgezählt ist; daß es durch einen Tempelbesuch nicht gefeiert worden ist, spielt hier gar nicht mit; an der Feier ist überhaupt gar nichts gelegen, es handelt sich offenbar nur um die Zeitdauer. Wir glauben darum auch nicht, daß die Aloger deshalb das Passah 6, 4 nicht angeführt haben, weil der Herr es nicht in Jerusalem gefeiert hat[1]. Wenn sie aber gegen zwei Passah Einspruch erheben, dann ist damit offen kundgegeben, daß nach ihrer Anschauung die Lehrdauer Jesu nicht ein ganzes Jahr, nicht die Zeit von einem Ostern bis zum andern betragen habe. Dieser Gedanke scheint unabweisbar, und darum dürfen wir auch nicht sagen, die geringste Dauer, die Jesu öffentlicher Tätigkeit zugemessen worden, sei ein Jahr in dem genauen Ausmaße von zwölf Monaten gewesen[2], noch weniger die Aloger dafür zum Beweise anführen. Es werden wohl die Aloger die „ungefähr dreißig Jahre" bei Lukas so gefaßt haben, daß Jesus schon das dreißigste Jahr begonnen hatte; ihren gnostischen Anschauungen zuliebe, falls wir sie der Gnosis beizählen können, mußte sodann Jesus mit dreißig Jahren sterben; also wäre das Lehrjahr Jesu geradesowenig ein vollständiges Jahr wie eigentlich nach Clemens von Alexandrien, der im 15. Jahre des Tiberius den Täufer auftreten läßt und ins gleiche Jahr den Tod Jesu setzt[3].

---

[1] Zellinger 82.

[2] Nagl, Katholik 1900, II 201.

[3] Nach Belser (Theol. Quartalschrift 1907, 31) hätten sich die späteren Gnostiker die Bemerkung des Irenäus, sie dürften eigentlich nicht von 30 + 1 = 31 Lebensjahren Jesu reden, sondern nur von 29 + 1 = 30, ad notam genommen. Es scheint aber, daß die Aloger schon mit dreißig Jahren gerechnet haben.

Wenn aber die Aloger wirklich Jesu Lehrtätigkeit kein volles Jahr zumaßen, dann war es für ihre These vollständig genügend, auf die zwei Passah bei Johannes hinzuweisen, die sofort in die Augen springen, auf das erste und auf das Leidenspassah; es verrät sogar eine gewisse Klugheit, daß sie das in 6, 4 wohl gelesene Passah außer acht ließen, weil sie ja mit diesem nahen Passah nichts Rechtes anfangen konnten, jedenfalls erst hätten beweisen müssen, daß dieses Ostern weder das erste noch das Leidenspassah sei. Übrigens läßt sich aus diesem Satze der Aloger schon darum nicht das Allergeringste schließen, weil sie dem Johannesevangelium vorwerfen, es sei ἀδιάθετος[1]; danach wäre es ja ein ganz leichtes, die Brotvermehrung vor das erste Passah zu setzen oder dem letzten nahe zu rücken[2].

Vielleicht darf man sogar noch weiter gehen und versuchen, die Aloger zu direkten Zeugen des Passah 6, 4 zu machen. Wenn die Aloger an das Johannesevangelium mit dem Vorurteil herangetreten sind, daß in ihm keine Ordnung herrsche, dann war sicher das allererste, was sie taten, daß sie die Tempelreinigung 2, 14 ff mit der synoptischen vor dem Leidensostern (Mt 21, 12 ff und Par.) und damit auch das Ostern 2, 13 mit dem letzten Passah identifizierten. Es hat auch in der Tat um dieselbe Zeit Tatian in seinem Diatessaron diese Gleichsetzung vollzogen[3]. Sofort ergibt sich aber dann, daß die Aloger, wenn sie von zwei Ostern im Johannesevangelium reden, auch das Passah 6, 4 mitgezählt haben[4]; dieses ähnlich wie das 2, 13 erwähnte auszumerzen,

---

[1] Haer. 51, 18; M. 41, 924 A.

[2] Vgl. Homanner 48.

[3] Vgl. P. Joseph Hontheim S. J., Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians, in Theol. Quartalschrift 1908, 220 235.

[4] Wenn die Aloger von πεποιηκέναι der zwei Passah reden, ist darauf sicher kein Nachdruck zu legen; von einer Passahfeier würde Johannes ja auch 2, 13 ff nicht sprechen. Anders Zahn, nach dem die Aloger ebenso wie Irenäus nur von der Feier des Passah, also von solchen Passahfesten reden, die Jesus besucht hat (Das Evangelium des Johannes 709).

verbot ja die Rücksichtnahme auf die Synoptiker, deren Berichte nicht gestatteten, die Brotvermehrung kurz vor dem Leidenspassah anzusetzen.

Daß allerdings Epiphanius den Einwurf der Aloger so genommen habe, ist wenig wahrscheinlich; sonst hätte er seine Widerlegung wohl ganz anders gestaltet. Diese selbst scheint auf den ersten Blick sehr eigentümlich, so daß van Bebber[1] sogar behaupten konnte, Epiphanius habe wahrscheinlich das Passah 6, 4 selber nicht gelesen. Dieser beruft sich nämlich mit keinem Wort auf dieses Ostern, er stellt nur die apodiktische Behauptung auf, daß die Evangelien nicht bloß zwei Ostern kennen, sondern von zwei früheren Ostern und dem Leidenspassah reden[2]. Er spricht hier nicht vom Johannesevangelium im besondern, sondern allgemein von den Evangelien, um der Aufstellung der Aloger gegenüberzutreten, daß die Synoptiker nur das Leidenspassah kennten. Wenn er aber so einen Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium leugnet, kann er dann ausdrücklich die Passah aufzählen, die sich nur im vierten Evangelium finden, wie van Bebber erwartet? Konnte er nicht entsprechend ebensoviele Ostern bei den Synoptikern aufzeigen, dann hätte er ja nur seinen Gegnern in die Hände gearbeitet. Er muß also eine andere Lösung versuchen. Er zählt die Konsuln der dreißig Jahre auf, die von der Geburt Jesu bis zu seiner Taufe verflossen sind; geboren ist der Heiland im ersten Konsulatsjahre am 6. Januar, getauft am 8. November des 30. Jahres, also in einem Alter von 29 Jahren und 10 Monaten. Darauf folgen die 40 Tage der Versuchung, dann weitere etwa zwei Wochen in Nazareth, dann die Tage am Jordan, schließlich am 6. Januar des 31. Jahres, da also Jesus gerade sein 30. Lebensjahr vollendet, die Hochzeit zu Kana[3]. Mit der Taufe oder wohl richtiger mit der Hochzeit von Kana beginnt das vom Propheten Isaias geweissagte angenehme

[1] S. 157. [2] Haer. 51, 22; M. 41, 928 B.
[3] Haer. 51, 16; M. 41, 920 A f.

Jahr des Herrn, in dem der Heiland keinen Widerstand erfahren hat; danach kommt das Jahr des Widerspruchs, dem sich noch weitere 74 Tage des Widerspruchs bis zum Tode anreihen, der am 20. März des 33. Konsulatsjahres erfolgte[1]. Auf Grund dieser Daten kann dann Epiphanius seinen Gegnern zurufen, daß die Konsulatslisten, die Reihe der Jahre, der Prophet Isaias, das Evangelium des Lukas und das des Johannes, das des Matthäus und das des Markus, kurz, daß einfach alles den Irrtum widerlege: der Herr hat nicht bloß ein Passah nach Beginn seiner Lehrtätigkeit erlebt, sondern fast drei Konsulatsjahre seit seiner Taufe ausgefüllt[2].

Interesse hat für uns nur, was Epiphanius dem angenehmen Jahr des Herrn zuweist. Da haben den Heiland alle gern aufgenommen, weder die Juden haben widersprochen noch die Heiden noch die Samariter; er ist nach Jerusalem gegangen, damals als er mitten auf dem Feste rief: „So jemand dürstet, komme er zu mir und trinke.“[3] „Und so ging er nach Nazareth und nach Judäa und nach Samaria und nach den Teilen von Tyrus.“[4] Dann erst kommt das Jahr des Widerspruchs. Man sieht, ein Epiphanius tut sich nicht eben schwer, die Ereignisse der Heiligen Schrift ganz nach Belieben zu verstellen. Bezüglich der Brotvermehrung und des Passah 6, 4 gibt er nicht die geringste Andeutung.

[1] Haer. 51, 25 26 28; M. 41, 932 D f 933 C 936 D.

[2] Haer. 51, 28; M. 41, 937 A f.

[3] Epiphanius denkt hier offenbar an die Osterwallfahrt 2, 13; das Zitat aus dem Laubhüttenfest ist ihm entweder durch ein Versehen unterlaufen (denn sofort wird ausdrücklich das Laubhüttenfest dem Jahre des Widerspruchs zugeteilt), oder er ist ähnlich vorgegangen wie Tatian, der sich dem Anschein nach bestrebte, „Perikopen, die eine schärfere Anfeindung Jesu enthalten, im Diatessaron später anzusetzen“, weshalb er wohl auch den lukanischen Bericht von der Predigt Jesu in Nazareth teilte, „so daß nur der erste Teil an den Anfang des öffentlichen Lebens tritt, der zweite aber, der die Angriffe der Nazarener erzählt, später seinen Platz findet“ (Hontheim a. a. O. 373).

[4] Haer. 51, 25; M. 933 A.

Fünftes Kapitel.

Weitere Zeugen. Die Interpolationstheorie.

Nach dem Vorgange von Hort rechnet van Bebber[1] durchgehends auch alle Schriftsteller zu den Zeugen gegen die Ursprünglichkeit des Passah, die das öffentliche Lehramt Jesu auf ein Jahr angesetzt haben; eine Einschränkung glaubte er aber doch machen zu müssen; bald nach dem Erscheinen seiner Chronologie sagte er[2]: „Fest steht, daß Cyrill von Alexandrien das Wort nicht gelesen hat. Mit höchster Wahrscheinlichkeit gilt dies auch von Origenes. Haben aber diese beiden Alexandriner und Kommentatoren des Johannes es nicht gelesen, dann haben wir ein Recht, dasselbe zu vermuten von den übrigen Vertretern eines Lehrjahres, wenigstens von den Kommentatoren, Harmonisten und Chronologen unter ihnen, z. B. Tatian, Hippolyt, Julius Africanus, Hilarian, Ephräm, dem unbekannten Verfasser der Hypothesis zum Evangelium des Johannes.“[3]

Wir glauben, daß die Berufung auf das Zeugnis der Alexandriner nicht mehr möglich ist; dann fällt aber mit dem Obersatz auch der Schlußsatz.

Doch schauen wir uns einzelne Zeugnisse wenigstens in etwa an; die Ansichten aller Schriftsteller eingehend anzuführen, wäre ja zwecklos, nachdem jetzt schon so viele und gründliche Untersuchungen vorliegen. Wertlos ist vor allem

---

[1] S. 157.

[2] Zur Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes Jesu, in Katholik 1899, I 206.

[3] Dessen „denkwürdige Worte“ (Belser, Das Evangelium des hl. Johannes VIII) lauten: δύο πάσχα λέγει συγκεχρονηκέναι τὸν κύριον τοῖς μαθηταῖς, τὸ μὲν ἕν, ὅτε ἤρξατο κηρύττειν τὸ εὐαγγέλιον, τὸ δὲ ἕτερον, ἐν ᾧ καὶ πέπονθεν. Es sind keine Angaben gemacht, auf welches Alter diese Hypothesis wohl Anspruch erheben kann; ist sie nach 400 geschrieben, dann muß sich doch schon, selbst nach van Bebbers und Belsers Annahme, das Passah 6, 4 fast in allen Exemplaren gefunden haben. Es fragt sich nur, wie der Verfasser es zu eliminieren verstanden hat; vielleicht hat er das Passah 2, 13 mit dem Leidensostern identifiziert. Vgl. Homanner 48.

die Berufung auf die Gnostiker; wenigstens muß uns, was wir von Valentin und seinen Schülern wissen, sehr mißtrauisch machen. Wie diese sich stets dagegen verwahrten, daß sie nicht in der Kirche seien, so dachten sie auch gar nicht daran, die heiligen Schriften der Kirche zu verwerfen. Geistreich, wie er war, wußte Valentin seine Gedanken überall zu finden: „Er hatte nicht nötig, dieses oder jenes biblische Buch als unecht zu bekämpfen. . . . Es kam ihm nur darauf an, sie alle geschickt zu gebrauchen." Das bemerkte schon Tertullian (De praescr. 38): „Valentinus integro instrumento uti videtur . . . quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit."[1] Daß sich die Gnostiker da auch durch ein nahes Ostern nicht beirren ließen, kann nicht auffällig scheinen.

Von den Alogern wurde schon geredet; sie sprechen eher für als gegen das Passah 6, 4. Ihrem Zeugnis ist übrigens wenig Wert beizumessen; dies zeigt schon die eine Tatsache, daß sie das Johannesevangelium dem Gegner des Apostels, dem Cerinth, zugeschrieben haben[2].

Eine besondere Erwähnung verdient Tatian. Haben die Aloger gegen das Johannesevangelium einzuwenden, daß es nicht die rechte Ordnung einhalte, so zeigt uns das Diatessaron Tatians, wie weit es führen kann, wenn man einmal mit der

---

[1] Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons I (1889) 720 724. Vgl. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums, Graz 1904. 27.

[2] Zahn a. a. O. I 252 ff. — Wie die Gnostiker trotz der klaren Angaben der Heiligen Schrift auch noch ihren Fabeleien nachgehen konnten, mag das eine Beispiel zeigen, daß sie es für „eine Halluzination oder mindestens Mißdeutung eines einmaligen Verschwindens des Auferstandenen am 40. Tage" erklärten, „wenn die Jünger, d. h. die meisten derselben, meinten, daß Jesus danach nicht mehr erschienen sei und nichts Großes mehr getan oder geredet habe. Nein, volle 18 Monate hat das angedauert, und gerade die größten Geheimnisse hat Jesus in dieser langen Zeit wenigen Auserwählten mitgeteilt". Da mußten sich wohl manche Schwierigkeiten ergeben; aber „geistreiche Leute empfinden solche Widersprüche kaum" (ebd. 762).

Umstellung beginnt[1]. Nur ein Beispiel hierfür! Ostern 2, 13 wurde, wie schon bemerkt, wegen der Tempelreinigung dem Leidensostern gleichgesetzt; nur folgerichtig ist es, wenn die an jenes Ostern sich anschließende Unterredung des Herrn mit Nikodemus ebenfalls dem letzten Ostern zugeteilt wird. Erst nach dieser Unterredung ist aber Nikodemus im Hohen Rat für Jesus eingetreten (7, 50 f); demgemäß wird die ganze Partie 7, 32—52 auch in die Leidenswoche verwiesen. Ist sodann Ostern 2, 13 beseitigt, muß vor der Rückkehr Jesu durch Samaria wegen des 4, 45 erwähnten vorangegangenen Festes ein anderes Fest einfallen. Es wird darum das 5. Kapitel vor 4, 4 eingeschoben. Damit hätten wir der Umstellungen wahrlich genug. Tatian ist aber noch nicht zufrieden, er setzt auch noch das 6. vor das 5. Kapitel. Das Fest Jo 6, 4 ist ihm Ostern, das namenlose 5, 1 Pfingsten. Diese Umstellung ist darum beachtenswert, weil 4, 45 nur ein Fest erwähnt wird, es demnach genügt hätte, nur das 5. Kapitel voranzustellen. Ging Tatian noch weiter, muß er einen wichtigen Grund dafür gehabt haben. Ein solcher könnte allenfalls gegeben sein mit 5, 35: „Jener (Johannes) war die Leuchte, die brannte und schien"; daraus ließe sich erschließen, daß der Täufer zur Zeit jenes Festes schon tot gewesen sei; sein Tod erfolgte aber nach den Synoptikern (Mt 14, 1 ff und Parallelen) vor der Jo 6 berichteten Brotvermehrung. Jene Äußerung des Heilandes kann aber und muß wohl auch anders gedeutet werden. Viel ansprechender scheint darum die Vermutung, Tatian habe bei Johannes die Feste des letzten Lehrjahres Jesu gesucht; Laubhütten und Tempelweihe fand er genannt, somit blieben die Feste 5, 1 und 6, 4 für Ostern und Pfingsten übrig. Wenn er nun, was er doch zunächst hätte tun sollen, nicht das namenlose Fest 5, 1 zu Ostern macht und entsprechend in dem Fest 6, 4 Pfingsten sieht, sondern

[1] Wir halten uns im folgenden an die trefflichen Ausführungen Hontheims über die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians: Theol. Quartalschrift 1908, 214 ff 235 ff.

gerade umgekehrt das zuletzt genannte Fest früher ansetzt, kann dafür kaum ein stichhaltiger Grund angegeben werden, wenn nicht der eine, daß das Fest 6, 4 eben als Ostern bezeichnet war[1]. Wir glauben darum, an Tatian einen Zeugen für die Echtheit des Passah 6, 4 zu haben, und können Hontheim[2] nicht zustimmen, wenn er sagt: „Die Anlage des Diatessaron beweist nicht, daß er (Tatian) τὸ πάσχα las. Wir können das Diatessaron auch begreifen und vielleicht sogar besser begreifen, wenn wir annehmen, Tatian habe das strittige Wort nicht gelesen." Trotz des Ostern 6, 4 brachte es aber Tatian durch seine erstaunliche Vergewaltigung des Johannesevangeliums fertig, alles im vierten Evangelium Berichtete mit wenigen Ausnahmen (1, 19 bis 2, 12; 3, 22 bis 4, 3; 4, 46 ff?) in die Zeit von Ostern bis Ostern zusammenzudrängen. Allerdings fällt vor Ostern Jo 6, 4 in seinem Diatessaron so viel, daß es geratener scheinen möchte, anzunehmen, er habe an zwei Lehrjahre gedacht.

Erinnern wir uns noch an einige Schriftsteller. Irenäus hat das Passah gelesen und darin das Fest 5, 1 gesehen. Origenes kennt das Passah und nimmt nur auf Grund desselben eine zweijährige Lehrdauer Jesu an, zeigt aber trotzdem bis in sein höchstes Alter, ja sogar in ein und demselben Werke ein unsicheres Schwanken zwischen einem und zwei Jahren. Cyrill von Alexandrien liest das Passah, ja er fühlt sogar, daß durch die Zeitangabe 4, 35 notwendig zwei Jahre

[1] Ostern ließe sich in dem Feste Jo 5, 1 auch deshalb viel leichter sehen, weil das Ährenpflücken der Jünger nach Mt 12, 1 ff und den Parallelen noch vor der Brotvermehrung angesetzt werden muß und darum besser vor Pfingsten als schon vor Ostern eingereiht worden wäre. Anders schließt Hontheim (S. 370): „Wenn auch Tatian (Jo 6, 4) das Wort τὸ πάσχα nicht las, so war er doch, nachdem er Jo 2, 13 bis 3, 21 mit dem letzten Osterfest identifiziert hatte, genötigt. Jo 6 auf das Osterfest zu deuten und als solches vor das Pfingstfest Jo 5 zu stellen, wenn er die traditionelle Überzeugung, das Wirken Jesu bei Johannes umfasse ein Jahr von Ostern bis Ostern, nicht preisgeben wollte." Warum sollte es aber für Tatian festgestanden haben, daß das Fest Jo 5, 1 Pfingsten ist?

[2] S. 237.

gegeben sind, und doch entscheidet er sich nicht klar für zwei Jahre. Veranlassung, dieses Passah möglichst auf die Seite zu schieben oder vielmehr die Brotvermehrung entweder vor das erste oder vor das Leidenspassah zu verlegen, schien genug gegeben; nicht alle Exegeten konnten sich mit dem Gedanken befreunden, der Chrysostomus selbstverständlich dünkt, daß Christus eben, wenn er Ostern nicht besuchte, damit zu zeigen beabsichtige, er wolle das Gesetz allmählich lösen: ἠρέμα λοιπὸν ὑπεξέλυε τὸν νόμον, ἀφορμὴν λαμβάνων ἀπὸ τῆς Ἰουδαϊκῆς πονηρίας[1]; erklären es ja auch heutzutage viele für völlig undenkbar, daß Jesus zum Osterfeste nicht nach Jerusalem gegangen sei, und wohl ganz mit Recht.

Am klarsten scheint uns das Zeugnis des Prosper von Aquitanien, auf das van Bebber so viel Gewicht legt, weil es klar die Einjahransicht als Stück der kirchlichen Tradition bezeichne. Es wollten nach Prosper einige, daß der Heiland im 18. Jahre des Tiberius gestorben sei, und zwar auf Grund des Johannesevangeliums; dagegen will er lieber der usitatior traditio folgen, derzufolge der Tod Christi ins 15. Jahr des Tiberius fällt, in das Konsulatsjahr der beiden Gemini. Doch fügt er noch vorsichtig hinzu: sine praeiudicio alterius opinionis. Van Bebber[2] bemerkt dazu: „Offenbar will der Chronist sagen, daß nach der vorherrschenden Tradition, der auch er folge, der Herr nicht drei, sondern nur ein Jahr gelehrt habe und daß diese Tradition nicht in Widerspruch stehe mit dem vierten Evangelium.“ Das letztere sagt nun Prosper gerade nicht, es scheint vielmehr sogar, daß er den Widerspruch wohl gefühlt hat, ihn aber nicht zu beheben wußte. Sicher ist ja wohl, daß zu seiner Zeit das Passah 6, 4 im Abendland allgemein und darum auch von ihm gelesen wurde; wenn aber die Daten, welche allgemein angenommen waren, das 15. Jahr des Tiberius, das Konsulatsjahr der beiden Gemini, nicht preisgegeben werden sollten, dann ließ sich mit den drei Jahren, falls die drei Jahre komplett

[1] Hom. 42 in Ioann.; M. 59, 240. [2] S. 161.

zu denken sind, nicht rechnen; er hielt also dafür, daß man das Johannesevangelium eben entsprechend interpretieren müsse. Wie, das konnte er freilich nicht sagen; darum auch seine vorsichtige Stellung gegenüber der andern Meinung. Hielt aber Prosper dafür, daß das Johannesevangelium trotz seines nahen Passah 6, 4 mit der Einjahransicht in Einklang zu bringen sei, konnten andere vor ihm nicht auch derselben Meinung sein?

Auch in unsern Zeiten glaubt mancher noch allerlei Umstellungen im Johannesevangelium vornehmen zu dürfen. Hitzig hat den Vorschlag gemacht, das 6. Kapitel etwa hinter 11, 54 einzureihen; Cassel, der allerdings das Passah streicht, setzt das Kapitel nach 4, 54 an[1]. P. Hubert Klug nimmt gleichfalls an, die Brotvermehrung falle vor das Ostern 2, 13[2], und Fendt sagt uns ebenso[3]: „Johannes hätte die ganze Brotvermehrung und was noch dazu gehört, schon 2, 13 berichten können." Ja man glaubt heutzutage sogar von einem Unordnungsproblem bezüglich des Johannesevangeliums reden zu können[4].

Das sind Tatsachen, angesichts derer der Schluß, die Vertreter der Einjahrtheorie hätten selbstverständlich das Passah 6, 4 nicht gekannt, nimmer zu Recht bestehen kann.

Die Hypothese ist übrigens schon an sich ganz und gar voll der Unwahrscheinlichkeit. Van Bebber und Belser glauben, aus der einstimmigen Annahme der Gnostiker, der Aloger und so vieler orthodoxer Schriftsteller sei erwiesen, daß die Ansicht von einer einjährigen Lehrtätigkeit Jesu auf apostolischer Tradition beruhe. Wie kann dann aber ein Passah interpoliert werden, das dieser jahrhundertlangen Tradition direkt widerspricht? Wir haben ja schon gesehen, daß das Passah längst vor Eusebius in der Welt war; doch darf es nicht unerwähnt

[1] Fendt 113 f; Homanner 70.

[2] Das Osterfest Jo 6, 4, in Bibl. Zeitschrift 1906, 152 ff.

[3] S. 142.

[4] Vgl. Schubert, Das Zeugnis des Irenäus über die öffentliche Tätigkeit Jesu, in Bibl. Zeitschrift 1906, 47 f.

bleiben, welch schweres Unrecht van Bebber[1] dem Eusebius antun will. Van Bebber geht von der Tatsache aus, daß die Annahme einer dreijährigen Wirksamkeit Jesu erst seit Eusebius auftrete: „Von Eusebius an datiert denn auch wohl die Interpolation des τὸ πάσχα. . . . Vermutlich hat Eusebius es selbst interpoliert, als er nach der diokletianischen Christenverfolgung und der Vernichtung eines großen Teiles der heiligen Bücher der Christen von Kaiser Konstantin beauftragt worden war, 50 neue Musterexemplare der Heiligen Schrift herstellen zu lassen (Vita Const. 4, 37)." Wieviele Unwahrscheinlichkeiten und auch Unrichtigkeiten sind aber in diesem Satze enthalten! Vor allem die geschichtlichen Tatsachen. Die Abschriften mußte Eusebius im Auftrage des Kaisers schwerlich lange vor dem Todesjahre Konstantins besorgen, jedenfalls geraume Zeit nach der Gründung von Konstantinopel, so daß diese Bücher mit der diokletianischen Christenverfolgung und der damaligen Vernichtung vieler heiliger Bücher sicher nichts zu schaffen hatten. An die dreißig Jahre sind seitdem schon vergangen, in denen der Verlust reichlich wieder ersetzt werden konnte. Zudem sind ja die Bücher einzig für Konstantinopel bestimmt, wahrscheinlich sogar zum Gebrauch in der Kirche, so daß schon darum nicht gewagt werden konnte, auch nur ein Wort zu ändern, besonders ein Wort einzufügen, das der bisherigen Tradition völlig entgegen war. Von Musterexemplaren in dem Sinne, daß diese Codices etwa andern zum Muster dienen sollten, ist schon gar keine Rede. Gesetzt aber selbst das Unmögliche, daß Eusebius die Korrektur vorgenommen hätte, wie ließe sich dann erklären, 1) daß von diesen Codices aus, die ja doch alle den Weg nach Konstantinopel antreten mußten, die Lesart sich allgemein eingebürgert hätte, 2) sodann, daß auch nicht von einer Seite ein Widerspruch erfolgte, obwohl das Passah vielen sehr unbequem war? Denken wir nur an Cyrill! Wieviele Hindernisse, unübersteigliche Hindernisse legte ihm

[1] S. 162.

gerade dieses Passah in den Weg, weil er nicht die Interpretation anwenden wollte, die vor ihm schon Chrysostomus gegeben hatte! Wäre auch nur die geringste Möglichkeit gegeben gewesen, dieses Passah als unecht zu erklären, wie vielfach wäre dies geschehen, zumal die meisten, die sich mit der Frage befaßten, ja nicht chronologische Interessen hatten wie Eusebius! Der beste Beweis dafür, daß das Passah nicht interpoliert ist, liegt übrigens gerade in der Schwierigkeit, die durch dieses Passah geschaffen ist. Jedermann, am besten Eusebius, kennt die Vorschrift der Juden, zum Osterfest nach Jerusalem zu wallfahren; es wird darum auch keiner den Versuch wagen, ein Passah zu konstruieren, zu dem der Heiland die Wallfahrt dem Anschein nach unterlassen hätte. Man sagt, Eusebius wollte damit seine dreijährige Lehrtätigkeit Jesu rechtfertigen; wollte er aber dies, dann schuf er gründlich Wandel und verschonte sicher auch nicht das namenlose Fest 5, 1 mit seiner Korrektur, das sich viel leichter in ein Passah umwandeln ließ als das Fest 6, 4. Auch wenn der Interpolator etwa Jesum durchaus nur zwei Jahre wirken lassen wollte, hätte er sich sicherlich an 5, 1 gehalten und nicht an 6, 4[1].

Gab es aber tatsächlich die apostolische Überlieferung, daß die Lehrtätigkeit ein Jahr gedauert hat? In dem Sinne, wie van Bebber und Belser[2] das Jahr nehmen, daß es mit

[1] Nach Hontheim (Theol. Quartalschrift 370 f) wäre es nicht unmöglich, daß im Diatessaron Tatians das Passah eingedrungen sei und sich von hier aus weiter in den Bibelhandschriften verbreitet habe. So hätten gerade die Verteidiger einer kürzeren Wirksamkeit Jesu die Verbreitung einer Lesart befördert, die ihrer Ansicht den Todesstoß versetzen mußte. Und eben weil diese Lesart den Vorurteilen aller entsprochen habe, sei sie ohne Schwierigkeit aufgenommen worden. Dies setzte aber voraus, daß alle Vertreter der einjährigen Wirksamkeit Jesu das Johannesevangelium auf ähnliche Weise nach Belieben umstellten wie Tatian, und außerdem würde damit der Einfluß des Diatessaron wohl viel zu hoch gewertet.

[2] Vgl. auch Belser, Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu, in Bibl. Zeitschrift 1903, 56 ff.

dem 15. Nisan begonnen und mit dem 14. Nisan des folgenden Jahres geendet habe, läßt sich eine Überlieferung sicher nicht nachweisen; wir müssen das Jahr immer in einem etwas weiteren Sinne nehmen, mag die Lehrzeit länger gewesen sein oder kürzer. Das erste Zeugnis, das uns vorliegt, stammt von den Gnostikern, und diese berufen sich auf das angenehme Jahr des Herrn. Die Aloger zählen nicht, weil sie überhaupt kein ganzes Jahr rechnen; der einflußreichste Vertreter der Einjahrtheorie ist sodann Clemens von Alexandrien, und dieser sagt uns mit wünschenswerter Offenherzigkeit, woher er seine Ansicht genommen hat[1]: „Daß er nur ein Jahr predigen durfte, auch dieses ist so geschrieben: ‚Das angenehme Jahr des Herrn zu predigen sandte er mich.‘ Dieses hat sowohl der Prophet als auch das Evangelium gesagt.“ Ob Clemens mit dieser Einjahrtheorie erstmalig nicht doch durch Gnostiker bekannt geworden ist? Heinisch[2] meint allerdings: „Clemens ist in der Annahme einer einjährigen Lehrtätigkeit nicht von den Gnostikern abhängig. Ebensowenig aber läßt sich nachweisen, daß ihm eine christliche Tradition vorgelegen oder er auf eine solche Rücksicht genommen habe. Vielmehr spricht alles dafür, daß er die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu allein aus Lk 4, 19 bestimmt hat.“ Eine Tradition liegt also wohl sicher nicht zu Grunde.

Hontheim[3] will sogar Eusebius als Zeugen dafür gewinnen, daß es Tradition gewesen sei, Jesus habe nur ein volles Jahr gelehrt. Er bemerkt zur Kirchengeschichte III 24, 7 f: „Eusebius sagt: Die Synoptiker berichten bloß über ein volles Jahr des öffentlichen Wirkens Jesu. Nun laufen aber die johanneische und synoptische Lehrtätigkeit zeitlich einander parallel.... Also dauert auch die johanneische Lehrtätigkeit Jesu nur ein Jahr, und das ganze öffentliche Wirken

[1] Strom. I 21 (herausgegeben von Stählin), 90, 9 ff.

[2] Clemens von Alexandrien und die einjährige Lehrtätigkeit des Herrn, in Bibl. Zeitschrift 1906, 407.

[3] A. a. O. 372 f.

umfaßt nur ein volles Jahr und zwei gebrochene Jahre. Eusebius allerdings leugnet den Untersatz, und so gilt für ihn der Schluß nicht. Aber dieser Untersatz ist ohne Zweifel richtig und heute allgemein zugegeben. Von seinem Zeugnis bleibt nur der Obersatz als wissenschaftlich verwendbar übrig: die synoptische Lehrtätigkeit Jesu umfaßt bloß ein volles Jahr. Aus dieser von Eusebius als alte Überlieferung bezeugten Prämisse ziehen wir mit vollem Recht den Schluß: das ganze öffentliche Leben Jesu dauerte nur ein volles Jahr." Dagegen lassen sich verschiedene Bedenken geltend machen. Eusebius kann unmöglich verkannt haben, daß das von Jo 6, d. h. von der auch bei den Synoptikern berichteten Brotvermehrung an Erzählte der letzten Zeit der Wirksamkeit Jesu zuzuweisen ist, folglich auch mit den synoptischen Berichten parallel läuft; ihm gilt diese Zeit nach Jo 6, 4: „Es war aber nahe Ostern", für etwas mehr als ein Jahr. Wollte er nicht eine völlige Umstellung bei den Synoptikern vornehmen, mußte er alles vor der Brotvermehrung Erwähnte mindestens dem zweitletzten Lehrjahre Jesu zuteilen. Man muß darum wohl annehmen, er fasse das eine Jahr der Synoptiker im weiteren Sinn als ein ganzes und ein gebrochenes Jahr; sein Ausdruck ist demnach ungenau, zumal er sicher vom ersten Jahr einen ziemlich bedeutenden Bruchteil nehmen muß. Aber er hält das Fest Jo 5, 1 für Ostern und wäre somit gezwungen, die Wirksamkeit Jesu in Galiläa erst nach Verlauf eines vollen Jahres (Ostern Jo 2, 23 bis Ostern Jo 5, 1) beginnen zu lassen. Daß er dies tat, ist kaum glaublich; möglich ist es indes immerhin, daß er annahm, der Täufer sei zu Ostern Jo 5, 1 noch nicht eingekerkert gewesen. Er selber geht darauf nicht mehr ein, während er doch ganz klar zur Erläuterung des aufgestellten Satzes sagt, Johannes habe vom Wirken Jesu, das dem synoptischen vorausliege, in den ersten Kapiteln berichtet, weil es 3, 24 heiße: „Denn noch nicht war Johannes in den Kerker geworfen." Wann er die Gefangennahme des Täufers ansetzt, ist nicht gesagt; sicher aber deutet er an, daß von diesem Zeitpunkt an die vier Evangelisten über die gleiche, auf jeden

Fall länger als ein Jahr dauernde Wirksamkeit Jesu berichten. Wie lange Jesus vorher lehrte und wirkte, hat er indes nicht angegeben.

Von mehr Bedeutung ist aber, daß man darauf achte, wieweit Eusebius eine Überlieferung vorgefunden hat. Er sagt: τῶν προαναγραφέντων τριῶν εἰς πάντας ἤδη καὶ εἰς αὐτὸν διαδεδομένων, ἀποδέξασθαι μέν φασιν, ἀλήθειαν αὐτοῖς ἐπιμαρτυρήσαντα, μόνην δὲ ἄρα λείπεσθαι τῇ γραφῇ τὴν περὶ τῶν ἐν πρώτοις καὶ κατ' ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ πεπραγμένων διήγησιν. Dieses und nur das lag Eusebius vor; des weiteren führt er aber, wie die Worte deutlich zu erkennen geben, nur seine eigene Meinung an, nicht ohne auch den Grund anzugeben, der ihn zu dieser Interpretation berechtigt: καὶ ἀληθής γε ὁ λόγος. τοὺς τρεῖς γοῦν εὐαγγελίστας συνιδεῖν πάρεστιν μόνα τὰ μετὰ τὴν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ κάθειρξιν ἐφ' ἕνα ἐνιαυτὸν πεπραγμένα τῷ σωτῆρι συγγεγραφότας αὐτό τε τοῦτ' ἐπισημηναμένους κατ' ἀρχὰς τῆς αὐτῶν ἱστορίας. Es scheint also eine Berufung auf eine hier bezeugte Überlieferung über die einjährige Wirksamkeit Jesu nicht angängig.

Von einer Tradition über die Lehrdauer Jesu weiß denn auch der hl. Irenäus kein Wort, und dies ist der beste Beweis dafür, daß es überhaupt keine gegeben hat. Irenäus weiß nichts von einer einjährigen Tätigkeit Jesu, denn er bekämpft sie als häretisch; er selbst spricht sich wohl für eine zweijährige Wirksamkeit aus, aber er beruft sich zum Erweise dessen auf das Johannesevangelium und nicht auf die Tradition, die er doch gerade an dieser Stelle anführt, da er aus ihr die aetas senior des Heilands beweist. Bei der Stellung, die Irenäus zum johanneischen Jüngerkreis in Kleinasien hatte, ist es aber völlig undenkbar, daß er von einer echten Tradition nicht bloß nichts weiß, sondern sie als häretisch zurückweist.

Clemens und Irenäus sind demnach die Vertreter der zwei Hauptrichtungen, die sich in den orthodoxen Kreisen der ersten Jahrhunderte fanden. Der eine stützt sich auf

das angenehme Jahr des Herrn, der andere auf das Passah Jo 6, 4[1]. Welche Ansicht wird zu Recht bestehen? Die Antwort kann nur die Exegese geben.

Sechstes Kapitel.

Das Zeugnis des Sprachgebrauches.

Einem Einwurf müssen wir noch an dieser Stelle begegnen. „Der konstante Sprachgebrauch der Griechen", heißt es[2], „verbindet ἑορτή mit einem Festnamen entweder in der Form: ἑορτὴ τοῦ πάσχα (Lk 2, 41) oder, wenn der Festname gen. fem. ist, in der Form: ἡ σκηνοπηγία ἑορτή (Ioseph., Antiqu. XIII 8, 2 4). Das weitaus Gewöhnlichste ist, den bloßen Festnamen zu setzen, und so verfährt Johannes überall in seinem Evangelium, nur daß er 7, 2 beide Eigennamen nebeneinander anführt." „Die Ausdrucksweise τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ist ganz und gar nicht johanneisch. Es müßte, wenn je ursprünglich, bedeuten: das Osterfest, das Hauptfest der Juden. Nun war aber nicht Ostern, sondern Laubhütten das Hauptfest der Juden, wie Johannes sehr wohl wußte."[3] Diese Aufstellungen dürfen doch nicht ungeprüft hingenommen werden, selbst auf die Gefahr hin, daß man sich durch Widerspruch „als flüchtigen Philologen" verraten würde.

Da der Grieche sich sonst so frei zu bewegen weiß, müßten wir uns sehr wundern, wenn er sich gerade bei ἑορτή in so

---

[1] Eusebius ist mit seiner Dreijahransicht nicht so rasch durchgedrungen (vgl. Fendt 71 ff); von den beiden Johanneskommentatoren scheint Chrysostomus sie anzunehmen; sicher ist es allerdings nicht; denn wenn er von ἐν τρισὶν ἔτεσι μόνον (Hom. 21 in Ioann.; M. 59, 130) spricht, so scheint er damit doch nicht ganze drei Jahre zu meinen; jedenfalls sah er in dem Feste 5, 1 Pfingsten (Hom. 26 in Ioann.; M. 59, 203), und bei der Brotvermehrung setzt er ausdrücklich fest, daß jetzt ein Jahr vorüber sei (Hom. 42 in Ioann.; M. 59, 239). Cyrill weiß nichts von drei Jahren; er spricht nur von zwei, bevorzugt aber offensichtlich ein Jahr.

[2] Van Bebber, Der Teich Bethesda und die Gottheit Jesu, in Theol. Quartalschrift 1902, 518 A. 1.

[3] Belser, Das Evangelium des hl. Johannes 200.

enge Schranken weisen ließe, wie sie oben vorgezeichnet sind. Betrachten wir die einzelnen sich ergebenden Möglichkeiten und vergleichen wir sie mit analogen Fällen aus der Heiligen Schrift und der Profanliteratur[1], dann werden wir wohl nicht so schnell an eine Interpolation denken, selbst wenn τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ein ἅπαξ λεγόμενον ist. Der Einfachheit halber soll Laubhütten die verschiedenen Fälle veranschaulichen.

1. σκηνοπηγία ἑορτή. — Vgl. Herod. VI 20 Τίγρης ποταμός. Ganz kann der Artikel nur bei der erstmaligen Erwähnung fehlen. Die Namen von Festen entbehren allerdings für gewöhnlich des Artikels; sollte gesagt sein, daß Laubhütten ein Fest (der Juden) sei, nicht das bekannte Fest, dann würde auch ἑορτή ohne Artikel stehen. In der Heiligen Schrift findet sich aber bei Festnamen meist der Artikel, z. B. τὸ πάσχα Mk 14, 1; Apg 12, 4; ἡ πεντηκοστή 1 Kor 16, 8; ἡ σκηνοπηγία Dt 16, 16 (dagegen 31, 10 ἐν ἑορτῇ σκηνοπηγίας); τὰ ἐγκαίνια Jo 10, 22. Johannes hat stets den Artikel beim Festnamen, er setzt also die Feste als bekannt voraus[2].

2. ἡ σκηνοπηγία ἑορτή: Ioseph., Antiqu. XIII 8, 2 4. — Vgl. Thucyd. VII 78, 3 ὁ Ἄναπος ποταμός; II 19, 2 τὸ Αἰγάλεων ὄρος; IV 43, 5 ἡ Σολύγεια κώμη. Diese adjektivische Stellung des Eigennamens scheint nur möglich zu sein, wenn dieser dasselbe Geschlecht hat wie die Apposition, und doch findet sich Ez 45, 21 ἐν τῷ πρώτῳ, τεσσαρακαιδεκάτῃ τοῦ μηνός, ἔσται ὑμῖν τὸ πάσχα ἑορτή nach dem hebräischen חג הפסח. Der Urtext scheint hier gerade so merkwürdig wie der griechische Ausdruck; kein Wunder, daß J. W. Rothstein חג entweder tilgen oder (המצות?) חג הפסח schreiben will[3]. Jedenfalls

[1] Die Beispiele letzterer Art sind meist Kühner-Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II 1², 600 ff entnommen.

[2] Am ehesten ließe sich nach Analogie der griechischen Festnamen der Artikel Jo 10, 20 (τὰ ἐγκαίνια) entbehren.

[3] Biblia Hebraica ed. Rud. Kittel; die Masorethen zogen חג zur zweiten Vershälfte.

bleibt aber der griechische Ausdruck τὸ πάσχα ἑορτή bestehen[1].

3. σκηνοπηγία ἡ ἑορτή. — Vgl. Thucyd. VII 80, 6 ἄλλος ποταμός, ὁ Ἐρινεός; IV 96, 7 Πάρνης τὸ ὄρος (bei Bergmann ἅπαξ λεγόμενον); III 100, 2 Ἡράκλεια ἡ ἐν Τραχῖνι πόλις (Heraklea schon III 92 erwähnt); III 103, 1 Ἴνησσα τὸ Σικελικὸν πόλισμα, οὗ τὴν ἀκρόπολιν Συρακούσιοι εἶχον (das noch nicht erwähnte Inessa ist weder die einzige Stadt auf Sizilien, noch soll es als jene Stadt bezeichnet werden, deren Akropolis die Syrakusaner besetzt halten); II 93, 2 Νίσαια τὸ νεώριον αὐτῶν.

4. ἡ σκηνοπηγία ἡ ἑορτή. — Vgl. Thucyd. IV 54, 4 ἡ Σκάνδεια τὸ ἐπὶ τῷ λιμένι πόλισμα: das oben erwähnte Skandea (54, 1 ἡ ἐπὶ θαλάσσῃ πόλις Σκάνδεια καλουμένη); II 94, 3 τὸ Βούδορον τὸ φρούριον mit Bezug auf 93, 4 φρούριον ἐπ' αὐτῷ ἦν; IV 66, 4 ἡ Νίσαια ὁ λιμὴν αὐτῶν; II 93, 1 ὁ Πειραιεὺς ὁ λιμὴν τῶν Ἀθηναίων (womit schwerlich gesagt sein soll, daß der Piräus der einzige oder von den mehreren der Haupthafen Athens sei; an die andern Häfen ist kaum gedacht).

5. ἡ ἑορτὴ ἡ σκηνοπηγία. — Vgl. Thucyd. VII 3, 4 τὸ φρούριον τὸ Λάβδαλον: das oben genannte Fort Labdalon (VI 97, 5 φρούριον ἐπὶ τῷ Λαβδάλῳ ᾠκοδόμησαν); IV 46, 3 ἡ νῆσος ἡ Πτυχία (neben Ptychia liegt noch eine andere, III 75, 5 erwähnte Insel bei Korkyra); VII 80, 5 ὁ ποταμὸς ὁ Κακύπαρις: 82, 3 ὁ ποταμὸς ὁ Ἐρινεός (der Kakyparis und Erineos sind nicht die wichtigsten Flüsse bei Syrakus); bei Flußnamen sind solche Beispiele „selten".

6. ἡ ἑορτὴ σκηνοπηγία. — Dazu läßt sich nur das vereinzelte ἡ νῆσος Δῆλος Herod. I 64 anführen.

[1] Hub. Grimme (Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult, Paderborn 1907, 74) will allerdings חגּ und פסח trennen; nach ihm schiene Ezechiel hier den Versuch zu machen, auch Passah zu einem חג zu machen; der Vers laute: „Im ersten Monate am 14. Tage soll euch Passah als חג gelten." Der Grieche hat den Text aber wohl sicher nicht so verstanden, jedenfalls hat die Vulgata den griechischen Ausdruck anders gefaßt, da sie ihn mit paschae solemnitas gibt.

Die angegebenen Beispiele zeigen, daß sich neben den gewöhnlichen Ausdrucksweisen bei Berg- und Inselnamen ἅπαξ λεγόμενα finden: Πάρνης τὸ ὄρος, ἡ νῆσος Δῆλος; der artikellose Eigenname nach der Apposition mit dem Artikel findet sich überhaupt nur an der letztgenannten Stelle. Warum sollten wir da bei τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων an eine Interpolation denken, weil es sich sonst nicht belegen läßt? Zudem ist τὸ πάσχα ἡ ἑορτή ganz regelmäßig gebildet; wenn bei ἡ σκηνοπηγία ἑορτή der Name adjektivisch stehen kann, weil die Apposition gleiches Genus hat, muß nach dem Neutrum τὸ πάσχα vor das feminine ἑορτή der Artikel gesetzt werden; steht Ez 45, 21 trotzdem τὸ πάσχα ἑορτή, ist dies eine vollständig ungriechische Ausdrucksweise, die indes nur durch die wörtliche Übersetzung eines vorliegenden Textes möglich wurde. Τὸ πάσχα ἡ ἑορτή ist also wohl nicht der gewöhnliche Ausdruck, aber gut griechisch, ebensogut wie das gleich ungewöhnliche ἡ σκηνοπηγία ἑορτή [1].

Heißt aber τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων nicht: Ostern, das Hauptfest der Juden? Der Ausdruck kann diesen Sinn haben, aber er muß nicht so genommen werden. Hätte Johannes nur gesagt ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, dann wäre damit auf das einzige oder das höchste Fest der Judäer hingewiesen; da aber noch τὸ πάσχα vorgesetzt ist, bietet sich die Möglichkeit, auf dreifache Weise den Ausdruck zu verstehen: Ostern, das Hauptfest der Juden; Ostern, das bekannte Fest der Juden; das Osterfest der Juden. „Ostern, das Hauptfest der Juden" ist durch 7, 2 ausgeschlossen, weil mit ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία wohl Laubhütten als das Hauptfest der Juden bezeichnet ist. Es fragt sich also nur, ob Johannes von Ostern, dem bekannten Fest der Juden, oder vom Osterfest der Juden spricht. Die Antwort, die übrigens nicht allzuviel Interesse erwecken wird, könnte vielleicht aus dem Sprachgebrauch des

[1] Das Ungewöhnliche des Ausdrucks haben wohl auch die Griechen empfunden; so weist Chrysostomus auf den Hom. 42 in Ioann. (M. 59, 239) angeführten Vers Jo 6, 4 Hom. 48 (M. 59, 269 f) zurück: ὅτε εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο, φησίν, ἦν ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα.

Johannesevangeliums erschlossen werden, sofern sich nicht zeigt, daß Johannes einen besondern Grund hatte, sich gerade an dieser Stelle so auszudrücken; doch sei hier schon bemerkt, daß er nicht schreiben konnte τὸ πάσχα, ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων: Ostern, ein Fest der Juden. Er hat 2, 13 Ostern zum erstenmal erwähnt und als etwas Bekanntes eingeführt: τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων[1]; er hat 2, 13 vom Festtage des Ostern gesprochen (ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ), er hat 4, 45 dieses Ostern einfach als ἡ ἑορτή bezeichnet. Er setzt also voraus, daß die Leser Ostern und das Osterfest kennen. Nie konnte er darum 6, 4 noch angeben, Ostern sei ein Fest der Juden gewesen; eine solche Angabe durfte nur 2, 13 gemacht werden.

Wir müssen indes den Sprachgebrauch des Johannesevangeliums noch eingehender prüfen. Es finden sich darin folgende Feste:

2, 13 τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων; hingewiesen wird darauf noch 2, 23 ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ und 4, 45 ἐν τῇ ἑορτῇ, εἰς τὴν ἑορτήν.

5, 1 ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

7, 2 ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία; dieses Laubhütten wird sechsmal (7, 8 10 11 14 37) als ἡ ἑορτή wieder aufgenommen.

10, 22 ἐγένετο δὲ τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις.

11, 55 τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων; dieses wird in der Folge ebenfalls ἡ ἑορτή genannt (11, 56; 12, 12 20; 13, 29), viermal τὸ πάσχα (11, 55; 12, 1; 13, 1; 19, 14). Auch 18, 39 findet sich τὸ πάσχα; wenn aber Pilatus sagt: ἔστιν συνήθεια ὑμῖν ἵνα ἕνα ἀπολύσω ὑμῖν ἐν τῷ πάσχα, ist hier an kein bestimmtes Ostern gedacht, wie denn auch die Synoptiker entsprechend haben κατὰ ἑορτήν[2].

Auf Grund dieser Stellen muß nun gefolgert werden:

1. Wird ein Fest zum erstenmal genannt, hat es den charakteristischen Zusatz τῶν Ἰουδαίων (2, 13; 5, 1; 7, 2); eine

[1] Lk 22, 1 sagt hingegen: ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα.

[2] Κατὰ ἑορτήν soll hier nur das Osterfest bezeichnen; könnte man schließlich hier nicht ebensogut wie Jo 6, 4 ausgesprochen finden, daß Ostern ἑορτὴ κατ' ἐξοχήν ist?

Ausnahme macht nur 10, 22, wo jedoch statt des Genitivs eine entsprechende andere Bestimmung steht, das Fest sei gefeiert worden ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις.

2. Bei jeder Erwähnung eines einmal genannten Festes fehlt dieser Zusatz[1]; es wird entweder mit ἡ ἑορτή (zwölfmal) darauf hingewiesen oder (fünfmal) τὸ πάσχα gesagt, dies aber wohl nur, wenn eine Ursache zur Wiederholung gegeben ist; so namentlich 2, 23 ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ und 13, 1 πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, weil da der Festtag von Passah bezeichnet werden soll.

3. Jo 6, 4 darf, da sicher ein Fest zum erstenmal erwähnt wird, nur mit 2, 13; 5, 1; 7, 2; 10, 22 und 11, 55 verglichen werden. Nicht in Betracht kommen davon 5, 1, wo der Name des Festes fehlt, und 10, 22, wo nur der Festname gesetzt ist. So steht τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων gegen das zweimalige τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων und das einmalige ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία. Wie könnte man da schließen, daß Jo 6, 4 gegen den Sprachgebrauch des Evangeliums verstoße?

4. Hingegen ist die Folgerung unabweisbar, daß Jo 6, 4 gegen den Sprachgebrauch des Evangeliums verstößt, wenn das dort genannte Fest mit dem 7, 2 erwähnten Laubhütten identisch ist. Die Gründe dafür sind:

a) Es hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, daß Johannes nach einer namenlosen ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (5, 1) ohne weitere Angabe ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων folgen läßt.

b) Bei jedem Fest hat Johannes bei der erstmaligen Erwähnung eine ausführlichere Angabe durch den Zusatz τῶν Ἰουδαίων bzw. durch die Bemerkung, das Fest sei in Jerusalem gefeiert worden. An sich würde 6, 4 ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων für Laubhütten völlig genügen, aber Johannes hält die Bezeichnung nicht für genügend, wie 7, 2 zeigt, wo er den Ausdruck durch ἡ σκηνοπηγία verdeutlicht. Gegen seine sonstige Gepflogenheit hätte der Evangelist hier also die näheren

[1] Schon dies eine Moment würde, von inneren Gründen ganz abgesehen, verbieten, Kapitel 5 nach Kapitel 6 einzureihen.

Angaben erst bei der zweiten Erwähnung des Festes gemacht.

c) Auf jedes schon genannte Fest wird mit dem bloßen Festnamen, gewöhnlich durch ἡ ἑορτή, hingewiesen. Nach einem 6, 4 erwähnten Laubhütten könnten wir darum 7, 2 nur ἡ ἑορτή erwarten, und dies um so mehr, weil 6, 4 schon auf 7, 2 Bezug nehmen müßte; denn das ἦν δὲ ἐγγύς 6, 4 würde erst durch jenes 7, 2 verständlich[1].

Können demnach die beiden Feste nicht identisch sein, dann muß 6, 4 ein Festname stehen: kein Grund also, τὸ πάσχα zu beanstanden.

„Die denkwürdige Tatsache, daß eine einigermaßen erträgliche Erklärung der Notiz in Vers 4 nicht gefunden werden konnte“[2], darf keine Instanz gegen die Echtheit des Passah bilden, für das alle Handschriften, das Zeugnis so vieler Väter auch der ältesten Zeit, der Sprachgebrauch des Evangeliums eintreten, während auch vom griechischen Sprachgebrauch aus kein triftiger Grund dagegen geltend gemacht werden kann. Der Exegese obliegt es vielmehr, dem Ziel und der Bedeutung von Jo 6, 4 nachzuforschen, bis sie eine erträgliche Erklärung findet.

[1] Noch mehr gälte dies, wenn dem Evangelisten ein solch enger Zusammenhang zwischen Laubhütten und der Brotvermehrung vorschwebte, wie Belser (S. 204) annimmt.

[2] Belser 196.

Zweiter Teil.

Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes.

Erstes Kapitel.

Die Hochzeit zu Kana in Galiläa.

Da die Hochzeit von Kana samt den ihr vorausliegenden Vorgängen am Jordan kurz vor das Osterfest fällt, an dem Jesus nach Johannes den Tempel gereinigt hat (Jo 2, 12 f), ist auch sie zeitlich genau bestimmt, sobald dieses Passah festgelegt ist; es könnte darum unnötig erscheinen, auf sie noch eigens zu achten. Aber van Bebber und Belser haben aus dem Worte, das Jesus auf der Hochzeit gesprochen hat: „Noch nicht ist meine Stunde gekommen", gefolgert, der Heiland wolle damit sagen, es sei jetzt noch nicht seine Zeit gekommen, Wunder zu wirken. Diese beginne, wie sich aus dem Folgenden ergebe, erst am Osterfeste, und zwar am Festtage selbst, am 15. Nisan 29, um bis zum 14. Nisan 30 zu dauern; das schließlich doch gewirkte Wunder dürfe darum nicht in die Zahl der spezifisch messianischen Wunder aufgenommen werden, da diese erst in Jerusalem ihren Anfang genommen, und es sei klar, daß der Evangelist, wenn er dieses Wort Jesu mitteile, damit schon den Beweis anbahnen wolle, „daß die den Adressaten des Evangeliums längst bekannte Weissagung Jesu von seiner einjährigen öffentlichen Wirksamkeit sich genau erfüllt habe"[1].

[1] Belser, Das Evangelium des hl. Johannes 73; vgl. van Bebber 32 f.

Gegen diese Ausführungen werden wohl manche Bedenken geltend zu machen sein[1]. Belser nimmt es als selbstverständlich an, daß das Wort der Mutter Jesu: „Sie haben keinen Wein" eine indirekte Bitte an ihren Sohn enthalte, er möge der Verlegenheit der Brautleute durch ein Wunder vorbeugen[2]. Eine solche indirekte Bitte ist aber durch den Wortlaut keineswegs sichergestellt. Man möchte auf die Antwort Jesu verweisen, aus der es sich ergebe, daß die Mutter wirklich eine Bitte habe vortragen wollen; aber diese Berufung ist schwerlich erlaubt; denn die Antwort bietet selber wieder ihre großen Schwierigkeiten, und ihre Exegese richtet sich ganz nach der Auffassung des Vorausgehenden: „Sie haben keinen Wein." Die vielen Probleme, die uns ungelöst blieben, falls wir Maria wirklich um ein Wunder bitten ließen, scheinen diesen Erklärungsversuch nicht eben zu empfehlen. Sind die Worte keine Bitte, ist man keineswegs zu der „trivialen Auffassung" genötigt, „in ihnen eine bloße Mitteilung der besorgten, umsichtigen Schaffnerin zu erblicken, die ihren Sohn mit seinem nicht gerade kleinen Gefolge daran erinnert, daß nunmehr der ganze Weinvorrat aufgezehrt sei und daß es deshalb an der Zeit sei, aufzubrechen"[3]. Die Mutter kann sich nicht bloß bittend, sondern auch fragend an ihren Sohn wenden und von ihm sich Aufschluß erbitten, was er tun wolle und sie solle. Dann kann freilich die Stunde ebenfalls kaum etwas anderes bedeuten als die Stunde des Aufbrechens von der Hochzeit, wenn man sich nicht, was indes gewagt schiene, entschließen wollte, mit Knabenbauer die Worte als eine Frage zu lesen: οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου; Dann allerdings würde

[1] Vgl. B. Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultus? Freiburg 1909, Herder, 78 f 82 ff. An letzterem Orte ist auch betont, daß die Beschleunigungstheorie sowohl vom evangelisch-biblischen als auch und namentlich vom theologischen Standpunkt aus unhaltbar ist.

[2] S. 72: dies ist übrigens die gewöhnliche Ansicht. Man vgl. dazu Leopold Fonck S. J., Die Wunder des Herrn im Evangelium I (1903) 133 ff.

[3] Bartmann 65.

der Heiland damit auf den Beginn seiner messianischen Tätigkeit hinweisen, aber auch klar aussprechen, daß er jetzt damit beginnen wolle, als Messias aufzutreten [1].

Man mag darüber verschieden urteilen; jedenfalls sagt der Evangelist ausdrücklich, daß Jesus hier zu Kana mit seiner messianischen Wundertätigkeit begonnen habe: „Damit hat Jesus den Anfang seiner Zeichen zu Kana in Galiläa gemacht und seine Herrlichkeit geoffenbart“ (2, 11). Diese Bemerkung spricht direkt gegen die Annahme, Johannes habe nur eine genau zwölfmonatige Wirksamkeit des Messias gekannt. Belser will dies freilich nicht zugeben; doch muß er zu einer Erklärung greifen, die keineswegs zu befriedigen vermag [2]: „Durch diese Worte ist vom Evangelisten festgestellt, daß ziemlich lange vor der durch die Synoptiker bezeugten Wunderwirksamkeit des Herrn in Galiläa in dem gleichfalls galiläischen Kana ein Wunder, wenn auch nur im engeren Kreise, gewirkt worden sei.“ Warum lag denn dem Evangelisten daran, zu erweisen, daß Jesus schon ziemlich lange in Galiläa ein Wunder gewirkt habe, ehe dort seine eigentliche Wunderwirksamkeit begonnen hatte? Eine Antwort darauf ist nicht gegeben, vielleicht gar nicht möglich. Obschon nämlich jener Satz Belsers richtig ist, ist doch gerade das Moment nicht erwähnt, worauf es dem Evangelisten vor allem ankommt, der Gedanke, von dem er wie hier so auch sonst so oft bei der Abfassung seines Evangeliums beherrscht und geleitet wurde. Was für ein Gedanke das aber war, zeigt deutlich die Anlage des Evangeliums.

Belser hat, wohl mit Recht, den 11. Vers des Prologes auf den ensarkischen Logos bezogen und in dem Eigentum des Logos Judäa, die jüdische Metropole, das Haus seines Vaters gesehen; die Seinigen aber, die ihn nicht aufnehmen, sind „seine Volkseigenen, die Bewohner von Jerusalem, vorab die Obern Israels“ [3]. Es ist dieser Vers in der Tat eine These

[1] Vgl. dagegen Fonck a. a. O. 139 ff. [2] S. 77.
[3] S. 31 f.

des Apostels. Diese erfährt nach Belser durch die Erzählung über den ersten Besuch Jesu in Judäa bzw. in Jerusalem eine vollkommene Beleuchtung und wird durch die Schilderung des ablehnenden und positiv feindseligen Verhaltens der maßgebenden Kreise in Jerusalem sowie durch eingestreute Reflexionen des Evangelisten genügend erhärtet. Sie ist indes so nachdrucksvoll ausgesprochen, daß wir vollauf berechtigt sind, in ihr einen Gedanken von noch größerer Tragweite zu erblicken. Durch diese These hat Johannes schon zum großen Teile seine Stellungnahme zu den synoptischen Evangelien gekennzeichnet. Konnte man aus diesen es höchstens erschließen, daß Jesus einige Zeit in Judäa seine Wirksamkeit entfaltet habe, über deren Dauer und Verlauf uns jegliche Andeutung fehlte; beschränkten sie sich mit ganz wenigen Ausnahmen auf Jesu Wirken in Galiläa und dessen Nachbarländern, so hebt Johannes die judäische Wirksamkeit hervor, und es ist augenscheinlich, daß er nicht damit zufrieden ist, bloß zu zeigen, Jesus habe auch in Judäa gewirkt, er will vielmehr, das verrät die ganze Anlage seines Evangeliums, darlegen, daß der Heiland vornehmlich und auch zeitlich früher in Judäa denn außerhalb Judäas, namentlich also in Galiläa, als Messias aufgetreten ist. Das ist aber von hoher Bedeutung nicht nur für das Urteil über das ganze Evangelium, sondern auch für die Frage nach der Lehrdauer Jesu; wir müssen darum in Kürze zu zeigen versuchen, daß Johannes tatsächlich vom Anfang bis zu dem Augenblick, in dem er den Herrn zum letztenmal nach Jerusalem ziehen läßt, diesen Gegensatz vor Augen hatte und mit allem Nachdruck auf Jesu Wirken in Judäa hinwies.

Das dem Evangelisten so hochbedeutsam scheinende Zeugnis des Täufers wird vor den berufenen Vertretern Jerusalems, vor den von den Judäern geschickten, wohl durchwegs pharisäischen Priestern und Leviten abgelegt (1, 19 24), zwar nicht in Judäa, wie man etwa nach Matthäus (3, 1) vermuten könnte, sondern zu Bethanien jenseits des Jordan (1, 28); indes ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Herr selber in Judäa seinen

Aufenthalt genommen hatte (1, 38)[1]. Direkt kann darauf 1, 43 hingedeutet sein: ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Dieses ἐξελθεῖν, das Neuere aufs Weggehen von der Wohnung, die meisten aber auf den Wegzug aus Judäa deuten[2], ist gerade des hinzugesetzten εἰς τὴν Γαλιλαίαν wegen auffallend; an sich stünde ja zu erwarten, daß Jesus nach Galiläa ginge oder zurückkehrte, das bisher seine Heimat gewesen war[3]. Dem Evangelisten steht es aber fest, daß Jesus, nachdem er als Messias proklamiert ist, vornehmlich in Judäa weilen wird; geht er trotzdem sofort nach Galiläa, so verläßt er damit seinen eigentlichen Wirkungskreis, „er geht heraus“[4]. Mehr noch scheint dies mit ἠθέλησεν angedeutet zu sein, das für gewöhnlich gegeben wird mit „er war im Begriffe zu gehen“. Der Wille, wegzugehen, steht aber kaum in Zusammenhang mit der Berufung des Philippus; sonst hieße es wohl besser ἤθελεν: „als er fortgehen wollte, fand er Philippus“, oder gar: „als er fortging“. Das nachdrückliche ἠθέλησεν weist wohl darauf hin, daß dieser Fortgang nach Galiläa unerwartet kam und schien; er erfolgte aber, weil Jesus sich eben dazu entschloß[5].

Zu Kana in Galiläa beginnt Jesus drei Tage darauf mit seiner Wunderwirksamkeit (2, 1 11); er geht sodann nach Kapharnaum, wo er „nicht viele Tage“ bleibt, um sofort nach Jerusalem zum Osterfest hinaufzuziehen (2, 12 f). Hier,

---

[1] Vgl. Th. Innitzer, Johannes der Täufer, Wien 1908, 232. — Nach P. Federlin befand sich Bethanien an die 20 Minuten östlich vom Jordan, etwa 8 km von Jericho entfernt (vgl. A. Dunkel, C. M., Bethania jenseits des Jordan, in Katholik 1909, II 307 ff).

[2] Vgl. P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885, 133.

[3] 1, 45 wird Jesus auch „Sohn des Joseph aus Nazareth“ genannt.

[4] Schanz bemerkt denn auch, es sei bezeichnend, daß der Ausflug nach Galiläa als eine Unterbrechung der Wirksamkeit in Judäa behandelt werde, obschon die Jünger Jesu alle Galiläer seien.

[5] Der Aorist von ἐθέλειν findet sich bei Johannes nur noch 5, 35, wozu Zahn (Das Evangelium des Joh. 304) bemerkt, die Haltung des Volkes von Jerusalem und Judäa dem Täufer gegenüber werde „durch ἠθελήσατε als eine aus willkürlicher Entschließung oder Laune hervorgehende gekennzeichnet“.

in Jerusalem, manifestiert er sich nun durch die Tempelreinigung als Messias, hier wirkt er am Festtage Wunder; welche und wie viele, erfahren wir nicht und ist in der Tat für den Evangelisten belanglos, wenn er nur sagt, daß Zeichen tatsächlich geschehen sind. Es muß übrigens selbstverständlich scheinen, daß Jesus, wenn er in Judäa weilt, auch Wunder tut; gerade deshalb wird dies auch nur nebenbei erwähnt: „Es glaubten viele an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er tat" (2, 23).

Höchst bemerkenswert ist die kurze Angabe nach der Unterredung mit Nikodemus: μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς ... εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν καὶ ἐκεῖ διέτριβεν. Oder muß es nicht auffallen, wenn Johannes 1, 43 von einem Hinausgehen nach Galiläa redet, hier aber, wo Jesus sich von der jüdischen Metropole entfernt, kein Weggehen andeutet, sondern einfach sagt: „Jesus kam oder ging in die Landschaft Judäa"? Wir dürfen aber auch nichts anderes erwarten; denn der Herr bleibt in dem ihm zukommenden Wirkungskreis, in Judäa; von einem Fortgehen ist also keine Rede. Doch kann er nur so lang bleiben, bis ihn das Verhalten der Pharisäer seiner Taufwirksamkeit wegen zwingt, Judäa zu verlassen: ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν (4, 3); man fühlt es, der Evangelist ist sorgsam bemüht, den Weggang aus Judäa nach Galiläa als unvermeidlich darzustellen[1].

Auf die Ankunft in Galiläa (4, 43 ff) werden wir noch näher eingehen müssen; hier nur so viel, daß die Art, wie Johannes von ihr spricht, ohne Zweifel einen neuen Abschnitt im Leben Jesu markiert. Damals kam Jesus wiederum nach Kana und heilte dort den Sohn des königlichen Beamten von Kapharnaum. Mit peinlicher Genauigkeit hat der Evangelist schon bemerkt, daß Jesus nach der Hochzeit von Kana nur wenige Tage in Kapharnaum geblieben ist (2, 12), um ja

[1] Noch mehr als Galiläa lag Samaria vom eigentlichen Wirkungsfeld Jesu ab; sagt vielleicht darum Johannes: ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρίας (4, 4), um das Wirken des Herrn in Samaria zu motivieren?

dem Glauben vorzubeugen, der Herr habe, ehe er in Jerusalem und Judäa seine Wirksamkeit entfaltete, schon in Galiläa gewirkt. Aber selbst damit glaubt er noch nicht genug getan zu haben: auch in diesen wenigen Tagen hätten reichliche Wunder erfolgen können. Daß wir aber ja nicht daran denken, heißt es nach der Heilung des Beamtensohnes: „Dieses war hinwiederum das zweite Zeichen, das Jesus tat, nachdem er aus Judäa nach Galiläa gekommen war“ (4, 54). Erst mit dieser Angabe hat Johannes unwiderleglich gezeigt, woran ihm so viel gelegen: das Weinwunder zu Kana in Galiläa ist in der Tat das einzige Wunder, das der Offenbarung Jesu in Judäa vorausliegt, die ganze galiläische Wirksamkeit mit Ausnahme des einzigen Weinwunders muß nach dem Auftreten in Judäa angesetzt werden[1].

Danach zieht Jesus zu dem namenlosen Fest 5, 1 nach Jerusalem; was inzwischen in Galiläa geschehen, ist aus den Synoptikern bekannt und für Johannes, der Jesu Tätigkeit in Judäa betont, belanglos.

Danach geht der Herr weg über den See von Galiläa von Tiberias, wo die Brotvermehrung erfolgt (6, 1 ff); tags darauf hält er seine eucharistische Rede in Kapharnaum. Hier haben wir eine Szene aus der Wirksamkeit in Galiläa[2]; warum sie aufgenommen ist, müssen wir später noch untersuchen.

Danach wandert Jesus in Galiläa; denn er will nicht in Judäa wandern, weil die Judäer ihn zu töten suchen (7, 1). Dieses Wandern in Galiläa erstreckt sich von der Rückkehr durch Samaria bis mindestens zum Laubhüttenfest 7, 2, zu dem er wieder nach Jerusalem hinaufgeht. Wo er nach

---

[1] Das Wunder in Kana ist wohl sicher als das erste Zeichen des Herrn überhaupt bezeichnet, nicht, wie auch behauptet wurde (vgl. bei Schanz, Kommentar 151), nur als erstes galiläisches Wunder. Der Gegensatz zwischen Galiläa und Judäa würde übrigens auch in diesem Falle gleich scharf sein.

[2] Man beachte das umständliche πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος gegenüber 21, 1 ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος.

Laubhütten verweilt, wissen wir nicht genau; denn von den Tagen nach dem Fest werden wir unmittelbar mitten ins Tempelweihfest hineinversetzt (10, 22). Vor den Nachstellungen der Judäer weicht der Herr sodann, er geht weg wieder über den Jordan und bleibt dort (10, 40).

Um den Lazarus zu erwecken, will Jesus wieder nach Judäa gehen (11, 7); die Gefahr dort ist so groß, daß die Jünger ihn erst zurückhalten wollen und sich dann gegenseitig aufmuntern: „Laßt auch uns gehen, damit wir sterben mit ihm“ (11, 8 16).

Gerade die Erweckung des Lazarus veranlaßt die Hohenpriester und Pharisäer, Jesu Tod zu beschließen (11, 47 ff). Dieser wandelt demnach nicht mehr offen unter den Judäern, sondern er geht weg von dort nach Ephräm und verweilt daselbst (11, 54). Das folgende Ostern führt ihn dann zum letztenmal nach Judäa (12, 1).

Fassen wir zusammen: Jesus wirkt in Judäa; weilt er fern von Judäa, namentlich in Galiläa, geschieht dies nur deshalb, weil die Judäer durch ihre Feindseligkeit ihn dazu zwingen. Eine einzige Ausnahme bildet der erste Gang nach Kana; er geht dorthin, um zum erstenmal seine Wunderherrlichkeit zu zeigen, nicht gezwungen, sondern weil er wollte (1, 43).

Dieser Gegensatz zwischen Judäa und Galiläa wird noch verschärft, da Jesus ja aus Galiläa kommt. Schon Nathanael hat darauf hingewiesen: „Kann von Nazareth etwas Gutes kommen?“ (1, 46); auf dem Laubhüttenfest wird gesagt: „Es kommt doch nicht aus Galiläa der Christus?“ (7, 41), und die Pharisäer halten Nikodemus vor: „Forsche nach und sieh, daß ein Prophet aus Galiläa nicht erweckt wird“ (7, 52). All diesen Äußerungen liegt offenbar der Gedanke zu Grunde: Jeder Prophet und namentlich der Messias gehört nach Judäa; von Judäa muß er kommen und in Judäa wirken. Wohl Vorwürfen gegenüber, „Jesus habe fern von den Judäern, dem Kern des Volkes, in dem abgelegenen Galiläa und unter ungebildeten Leuten seine Haupttätigkeit

entfaltet“ [1], zeigt Johannes mit solchem Nachdruck darauf hin, daß der Herr, von ein paar Tagen abgesehen, in Judäa gewirkt hat, solange die Judäer dies nicht unmöglich machten. Damit erweist er seine Thesis (1, 11): „Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf.“

Jetzt begreifen wir es auch, warum so sehr hervorgehoben wird, es sei das Wunder zu Kana in Galiläa geschehen. Daß diese Notiz nur zur Unterscheidung des galiläischen Kana von einem andern diene, scheint Belser mit Fug und Recht fraglich; doch kann das Motiv zu solch emphatischer Betonung, die sich 2, 1 und 2, 11 und ebenso 4, 46 und 4, 47 findet, nimmer das Bestreben des Evangelisten sein, „Galiläa als das Land kenntlich zu machen, wo der Heiland schon vor der durch die Synoptiker indizierten Zeit (zwei) Wunder vollbracht habe“, als wollte er „der durch die synoptische Darstellung

[1] Belser, Das Evangelium 249. Nicht erschöpfend ist es, wenn Fr. Mari (Il quarto Vangelo, Roma 1910, 91) sagt, der Evangelist wolle in den Kap. 1—12 l'ostinata incredulità dei Giudei zeigen. — Der angegebene Gegensatz zwischen Galiläa und Judäa ergibt sich auch viel natürlicher aus dem Text als die Erklärung, die Zahn versucht. Dieser bemerkt mit Recht, daß für Johannes, dessen Art es war, „mit Übergehung allerwichtigster Voraussetzungen und Anfänge den Leser in medias res einzuführen“, das Zeichen an sich als Anfang der Wunderzeichen nicht von besonderer Bedeutung war (S. 160), daß ihm hingegen von Wichtigkeit war, daran zu erinnern, es sei das erste Zeichen nicht in Judäa, sondern in einer galiläischen Ortschaft gewirkt worden (S. 157). Aber es wird gefolgert (S. 269): „Indem Johannes die Heilung des Beamtensohnes als zweites Zeichen in Galiläa bezeichnet, bestätigt er vollends den Eindruck, welchen der Leser schon bei 2, 1—11 unvermeidlich empfangen hat, daß das erste zu Kana geschehene Wunder wohl ein Anfang der Zeichen Jesu gewesen ist, aber ein Anfang, der gerade da, wo es geschehen, zunächst keine Fortsetzung gefunden hat. Erst nach vielen Monaten folgt ein zweites. Aber auch dieses ist als eine vereinzelte Tat dargestellt. Erst 6, 2 hören wir von einer regelmäßigen Heiltätigkeit in Galiläa. Hätte diese im Anschluß an die Heilung des Beamtensohnes während des damaligen galiläischen Aufenthalts Jesu sich entwickelt, so könnte in 4, 43—45 nicht jede Andeutung von dieser den damaligen Absichten Jesu widersprechenden Entwicklung der Dinge fehlen.“ Wohl ist das Weinwunder durch Jo 4, 54 als einziges damaliges Wunder in Galiläa hingestellt, durch nichts ist aber angedeutet, daß auch die Heilung ein vereinzeltes Zeichen sei.

fast mit Notwendigkeit nahegelegten Ansicht" entgegentreten, die dort berichteten Wunder seien die ersten von Jesus in Galiläa gewirkten Wunder gewesen[1]. Nur der Gegensatz zu Judäa ließ hervorheben, daß diese Wunder zu Kana in Galiläa geschehen seien, und die Schärfe, mit der dies ausgesprochen wird, erklärt sich aus dem Widerspruch, den der Evangelist zwischen seiner These und der Wirklichkeit finden muß: das erste Wunder ist nicht in Judäa gewirkt, sondern in Galiläa; freilich kann er uns auch versichern, daß der Vorfall zu Kana ganz vereinzelt geblieben ist[2].

Naheliegend ist die Annahme, Johannes wolle mit dem Worte: „Damit hat Jesus den Anfang seiner Zeichen gemacht und seine Herrlichkeit geoffenbart", zu erkennen geben, daß diese Offenbarung der Herrlichkeit Jesu die erste Erfüllung

---

[1] Belser, Das Evang. 69 f. Treffend bemerkt auch Belser zu 21, 2 (S. 548): „Johannes macht den Zusatz (τῆς Γαλιλαίας), weil selbst im höchsten Greisenalter die Bedeutung des kleinen Kana in Galiläa in der Geschichte der Wirksamkeit Jesu in seiner Erinnerung fortlebte. Dieses galiläische Kana wurde sozusagen ἔξω τῆς τάξεως ausgezeichnet von Jesus, ehe er dem Programm gemäß im Mittelpunkte des Judentums, in Jerusalem und Judäa, sein Werk begann."

[2] Es scheint uns damit auch kein schlechter Beweis dafür gegeben zu sein, daß der Verfasser des Evangeliums ein Augenzeuge des Weinwunders war; denn diesem Wunder ist offenbar eine besondere Bedeutung nicht beigemessen worden, da ja die Synoptiker es gar nicht für nötig befunden haben, davon zu berichten. Daß es zudem das erste Wunder Jesu war, das war für weitere Kreise belanglos und konnte erst von dem Augenblicke an von Interesse sein, da an einen Gegensatz zwischen Judäa und Galiläa gedacht wurde; es schiene darum rätselhaft, wie das Ereignis länger als ein halbes Jahrhundert in der Tradition als erstes Wunder hätte fortleben können. Dem Verfasser des vierten Evangeliums, der doch beweisen wollte, Jesus habe eher in Judäa gewirkt als in Galiläa, stand es aber unzweifelhaft fest, daß das erste Wunder auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa stattgefunden hatte; andernfalls hätte er es sicher unterlassen, dasselbe überhaupt anzuführen. Er muß darum selber diese erste Offenbarung der messianischen Machtherrlichkeit Jesu geschaut haben, und er hat sich, wie seine Darstellung beweist, die Eindrücke davon bis ins Greisenalter frisch bewahrt. Jedenfalls hat diese Annahme mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die andere, schließlich auch mögliche, der Evangelist habe sich auf eine Familientradition gestützt, die ihm irgendwie vermittelt worden sei.

jener Verheißung gewesen ist, die der Heiland seinen ersten Jüngern drei Tage vorher gemacht hatte, sie würden den Himmel geöffnet und die Engel über den Menschensohn auf- und niedersteigen sehen (1, 51), d. h. sie würden schauen, „daß der Menschensohn seine göttliche Machtherrlichkeit manifestieren werde durch großartige Wunder“ [1]. Ganz gezwungen scheint uns die gegenteilige Ansicht von Belser[2], Johannes sei weit entfernt, das Weinwunder von Kana als erste Erfüllung jener Prophezeiung vorzuführen. Schwebte ihm wirklich eine derartige Ablehnung vor, wäre er sicher von Willkür kaum freizusprechen. Woher hätte er denn das Recht, anzunehmen, daß gerade dieses erste Wunder, das unmittelbar auf die Weissagung folgte, nicht als deren Erfüllung gelten sollte? Da überdies der Herr die Verheißung seinen ersten Jüngern gemacht hatte und hier eigens vermerkt wird, daß die Jünger, da sie seine Herrlichkeit sahen, an ihn geglaubt haben, darf doch wohl der sich von selbst aufdrängende Gedanke an einen Zusammenhang zwischen der Prophetie und dem Wunder nicht abgewiesen werden.

Weiteres zur Hochzeit von Kana zu bemerken ist hier nicht nötig; aber so viel dürfte klar sein: wenn auch in beschränktem Kreise gewirkt[3], ist das Weinwunder für den Evangelisten doch ein wahres messianisches Wunder, der Anfang der messianischen Wundertätigkeit Jesu. Er weiß also nichts von einer einjährigen Wirksamkeit des Herrn, die erst mit dem Osterfest zu Jerusalem begonnen hätte.

Zweites Kapitel.

Das Osterfest 28.

Nach den wenigen Tagen, die der Herr zu Kapharnaum zugebracht hatte, zog er zum Osterfeste nach Jerusalem hinauf (2, 12 f), nicht mehr nur deswegen, um der Wallfahrtsvorschrift zu genügen, sondern um daselbst öffentlich mit messianischer

[1] Belser 67. [2] S. 69. [3] Vgl. dazu Belser 77 f.

Macht aufzutreten. Das Jahr, in dem dies geschah, wird verschieden angegeben; bei seiner Bestimmung war vielfach fast mehr maßgebend, was man suchte, als was überliefert ist; die Angaben schwanken zwischen 27 und 30. Wir können an die Frage herantreten, ohne uns irgendwie von einem vorgefaßten Urteil, sei es über das Todesjahr Jesu oder über seine Lehrdauer, beeinflussen zu lassen.

1. Die Tage vor dem Osterfeste.

Ehe noch das Osterfest selbst genaht war, hat Jesus schon die Tempelreinigung vorgenommen (2, 14 ff); er ist dabei aufgetreten wie einer, der Macht hat, in dem Vollbewußtsein seiner messianischen Würde und Gewalt. Das verbietet uns, die Tempelreinigung etwa deshalb von der messianischen Wirksamkeit Jesu auszuschließen, weil sie noch vor den 15. Nisan gefallen ist; um so weniger dürfen wir daran denken, da die Jünger in dem Vorgange sogar die Erfüllung einer offenbar messianischen Weissagung erblickten[1] (2, 17), und wenn Jesus auf die Aufforderung der Judäer, sich durch ein Zeichen als Träger der in Anspruch genommenen Gewalt zu legitimieren, mit der Prophetie antwortet: „Löset diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten“ (2, 19), so kündet das deutlich genug an, daß er als Messias sprach. Nach Johannes, der all dies berichtet, hat also Jesu messianische Tätigkeit schon vor dem 15. Nisan begonnen, wie er sich ja außer der Hochzeit von Kana schon am Jordan als Messias gezeigt hatte (1, 41 f 47 f). Der Evangelist denkt also, das ergibt sich auch hier, sicher nicht an eine Lehrtätigkeit und Wirksamkeit des Herrn, die erst mit dem Osterfesttage begonnen und ein genau abgegrenztes Jahr ausgefüllt hat.

[1] Obwohl Belser zugibt, daß die Jünger in dem Auftreten Jesu eine messianische Tat erkannten (S. 84), soll Johannes doch die Tempelreinigung nur „als eine Art Präludium“ voranstellen; erst nach diesem berichte er von der messianischen Tätigkeit Jesu in der heiligen Stadt (S. 90).

Wir können noch weiter gehen. Jesus verweilte vor dem 15. Nisan mehrere Tage in Jerusalem; nach Belser[1] ist seine Ankunft dortselbst ungefähr sieben Tage vor dem Hauptfeste erfolgt. Wirkte er in diesen Tagen keine Wunder? Geschrieben steht nichts von einem Wunder, und es ist zuzugeben, daß die Judäer, die den Heiland um ein Zeichen angehen, wohl noch von keinem Zeichen gehört haben. Freilich reicht das noch nicht hin, uns die Gewißheit zu geben, daß nicht doch schon das eine oder andere Wunder erfolgt ist. Damit, daß der Evangelist anmerkt, Jesus habe am Festtage zu Jerusalem Wunder getan (2, 23), muß er gar nicht darauf aufmerksam machen wollen, daß „Jesus gerade am Hauptfesttage des Passah seine eigentliche messianische Wirksamkeit in Jerusalem begonnen und damit das messianische Reich in feierlicher Weise eröffnet hat“[2]. So wenig durch diese Bemerkung weitere Wunder zu Jerusalem nach dem 15. Nisan ausgeschlossen sind, ebensowenig solche vor dem 15. Nisan. Wollte Johannes wirklich, wie van Bebber und Belser behaupten, hier angeben, daß die Wundertätigkeit Jesu gerade am 15. Nisan begonnen habe, dann mußte er den Nachweis liefern, daß diese Wunder, das Weinwunder abgerechnet, die ersten Zeichen Jesu waren, daß also in den Tagen, die zu Kapharnaum und in Jerusalem vorher verbracht worden waren, kein Zeichen geschehen sei. Nun ist Johannes so sehr darauf bedacht, der Meinung vorzubeugen, es seien in jenen Tagen zu Kapharnaum, also in Galiläa, Wunder gewirkt worden; aber nirgends findet sich ein Anzeichen, das darauf hindeuten könnte, daß ihm daran gelegen sei, zu zeigen, es seien auch zu Jerusalem vor dem Osterfeste keine Zeichen getan worden. Es gilt ihm darum auch nicht der 15. Nisan als der von Gott bestimmte Anfangstermin der messianischen Tätigkeit, hingegen aber Judäa als das Land, dem das Heil zuerst verkündet werden sollte und tatsächlich verkündet worden ist.

---

[1] S. 83.

[2] So Belser 90; wir werden darauf noch zurückzukommen haben.

Wenn Jesus sagte: „Löset diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten", mußte den Judäern ein solches Wort wie ein Hohn dünken; darum ihre Antwort: „In 46 Jahren wurde dieser Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen errichten?" Mit dieser Antwort der Hierarchen hat uns der Evangelist zugleich auch die Zeit angegeben, in der die Tempelreinigung stattgefunden hat.

Nach Flavius Josephus[1] ist Herodes im 18. Jahre seiner Regierung daran gegangen, den Tempel zu bauen: τότε δ' οὖν ὀκτωκαιδεκάτου τῆς Ἡρώδου βασιλείας γεγονότος ἐνιαυτοῦ, μετὰ τὰς προειρημένας πράξεις ἔργον οὐ τὸ τυχὸν ἐπεβάλετο, τὸν νεὼν τοῦ θεοῦ δι' αὐτοῦ κατασκευάσασθαι.

Wenn wir diese Angabe zum Ausgangspunkt einer chronologischen Berechnung nehmen, müssen wir vor allem am Wortlaut festhalten und dürfen nicht etwa mit van Bebber[2] in dem γεγονότος eine gesuchte Abwechslung für das kurz vorher gebrauchte παρελθόντος suchen. Γίγνεσθαι kann bei Zeitbestimmungen wohl die Bedeutung „vergehen" und „herankommen" haben, aber gerade der Gebrauch des Perfektes statt des Aoristes spricht dafür, daß hier an das laufende und nicht an das verflossene Jahr zu denken ist. Die Regierungsjahre des Herodes sind vom Jahre 37 zu zählen, in dem der König Jerusalem eingenommen und damit tatsächlich seine Regierung angetreten hat[3]. Kurz vorher[4] hat nämlich Josephus berichtet, Herodes habe von Augustus das Gebiet des Zenodorus zum Geschenk erhalten, ἤδη αὐτοῦ τῆς βασιλείας ἑπταικαιδεκάτου παρελθόντος ἔτους[5].

---

[1] Antiq. XV 11, 1.

[2] S. 126; ihm stimmt auch Homanner (S. 113) zu.

[3] Wir verweisen für das Folgende hauptsächlich auf J. Hontheim S. J., Das Datum der Geburt Christi, in Katholik 1907, II 134 ff.

[4] Antiq. XV 10, 3.

[5] Gegen „die schlecht bezeugte und auch stilistisch unwahrscheinliche Lesart παρελθόντος statt προελθόντος (auch προσελθόντος)" setzt Zahn (S. 173 A. 23) das 18. Regierungsjahr des Herodes auf 19/18 an. Aber „das Jahr 37 v. Chr. als Jahr der Eroberung Jerusalems durch Herodes steht völlig fest" — so beginnt Westberg seine peinlich genauen Untersuchungen über die biblische Chronologie.

Dies geschah aber, als Augustus zum zweitenmal nach Syrien gekommen war, nach Dio Cassius (54, 7 9) unter dem Konsulate des Markus Appuleius und des Publius Silius Nerva, also 20 v. Chr., nach Josephus selber[1] zehn Jahre nach des Augustus erster Anwesenheit in Syrien, die in das Jahr 30 gefallen war, als der Kaiser nach der Schlacht bei Aktium durch Syrien und Palästina nach Ägypten zog. Erfolgte die Schenkung demnach im Jahre 20 und im 18. Regierungsjahre des Herodes, so ist vom Jahre 37 ausgegangen, gleichviel, ob vom 1. Nisan, wie mit Schürer[2] van Bebber[3] annimmt, oder, wie Hontheim meint, vom 10. Tischri, an dem Herodes Jerusalem erobert hat[4]. Das 18. Jahr des Herodes läuft also vom 1. Nisan bzw. vom 10. Tischri 20 bis zum 1. Nisan oder 10. Tischri 19.

Hontheim verlegt den Beginn des Baues in den Juni 19. Diesen Zeitpunkt gewinnt er also: 1 Jahr (bzw. 9 Jahre) 6 Monate nach Beginn des Baues war nach Josephus[5] das eigentliche Tempelhaus fertiggestellt; die große Feierlichkeit, die dabei veranstaltet wurde, traf zufällig auf den Tag, den Herodes alljährlich als den Beginn seiner Herrschaft zu feiern pflegte. Daß dies der 10. Tischri, der Versöhnungstag, gewesen sei, ist nicht wahrscheinlich; als Fasttag hätte er sich für die Festlichkeit nicht geeignet, und außerdem würde es bei den Juden gewiß nur zu berechtigten Anstoß erregt haben, wenn alljährlich die Einnahme ihrer Stadt festlich begangen worden wäre. So hat Herodes seinen Regierungsantritt wohl am Tage seiner zu Rom

---

[1] De bello Iud. I 20, 4.

[2] Geschichte des jüdischen Volkes I[3] 369 415.

[3] S. 127 A. 1; Belser 86; vgl. Zellinger 97 und besonders Homanner 113 f.

[4] Hontheim 18 ff; vgl. van Bebber 126 A. 1. Wie an beiden Stellen bemerkt ist, darf im 3. Monate des 4. Jahres der 185. Olympiade nicht der Sivan gesucht werden, sondern der 3. Monat des Olympiadenjahres, das mit dem Juli begann; der 3. griechische Monat entspricht aber dem jüdischen Tischri. Westberg (S. 1) liest Antiqu. XIV 16, 4 statt τῷ τρίτῳ μηνί: τῷ πέμπτῳ μηνί (Δ statt Γ). Schürer setzt dagegen (I 359 f) die Einnahme Jerusalems auf etwa Juli 37 an; ebenso Zahn (S. 172 A. 23).

[5] Antiqu. XV 11, 5 f.

gegen Ende 40 erfolgten Ernennung zum König gefeiert, wodurch er zugleich Rom seine Ergebenheit bekunden konnte[1]. Der Tempelbau begann also im Juni des 18. Regierungsjahres, d. h. 19 v. Chr., und die 46 Jahre wurden im Juni 28 unserer Zeitrechnung voll. Hontheim folgert daraus, das erste Passah des Herrn falle in das 47. Jahr des Tempelbaues, also zwischen Juni 28 und Juni 29, mithin ins Jahr 29; er fügt aber bei: „Doch könnte man die Angabe bei Johannes allenfalls auch auf das Jahr 28 beziehen. Denn schon Ostern 28 hatte man annähernd 46 Jahre am Tempel gebaut; es fehlten nur noch einige Monate. Das Jahr 27 dagegen, in welches viele das erste Auftreten des Herrn im Tempel verlegen, ist ausgeschlossen.“[2] Darauf läßt sich jedoch erwidern, daß die Judäer den drei Tagen Jesu gegenüber jedenfalls einen möglichst großen Zeitraum angeben wollten und darum wohl schon zu Ostern 28 von 46 Baujahren gesprochen haben, selbst wenn vom letzten noch einige Monate fehlten; im Jahre 29 hätten sie sicherlich „mehr als 46 Jahre“ gesagt oder gleich von 47 gesprochen[3].

[1] So auch van Bebber 129.

[2] Nach Schürer (I 369), Fendt (S. 90) und Zellinger (S. 98) würden wir auf Ostern 27 oder 28 verwiesen werden; sie gehen von der Annahme aus, daß Herodes Jerusalem im dritten jüdischen Monate, im Juni bis Juli 37 erobert und im selben Monat auch seinen Regierungsantritt gefeiert habe. Der Bau wäre also Ende 20 oder Anfang 19 begonnen worden und die 46 Jahre würden entsprechend Ende 27 oder Anfang 28 voll geworden sein, kaum drei Monate vor der Tempelreinigung, da der 15. Nisan 28 Ende März fiel. Vielleicht schwebt den Hierarchen sogar der genaue Zeitpunkt des Baubeginnes nicht vor Augen, jedenfalls sprächen sie besser von 46 Jahren als von 47. Homanner (S. 113 ff) rechnet auch mit dem Juni bis Juli als Regierungsantritt, er nimmt aber γεγονότος für παρελθόντος, läßt auch noch eine gehörige Zwischenzeit bis zum eigentlichen Beginn des Tempelbaues verstreichen und kommt so bis gegen Ende 18 v. Chr.; das Ostern der Tempelreinigung fiele ins Jahr 30. Damit ist aber nicht Josephus interpretiert, sondern der Anschauung Homanners adaptiert.

[3] Vgl. van Bebber 127, der von der Tempelreinigung aus argumentiert: „Jedenfalls war das Osterfest 735 (= 19 v. Chr.) schon geraume Zeit vorüber, als Herodes mit dem Tempelbau begann, widrigenfalls die Hierarchen gesagt haben würden: ‚Sieben undvierzig Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden.‘“

Wollte man, abweichend von Hontheim, die Regierungsjahre des Herodes vom 1. Nisan an berechnen, kämen wir doch wiederum mit dem Beginn des Tempelbaues in den Juni 19; denn Augustus weilte im Sommer 20 in Syrien, als er Herodes das Gebiet des Zenodorus schenkte[1]; der Beginn des Tempelbaues fällt aber später und kann darum, wenn wir am Dezember als dem offiziellen Regierungsantritt des Herodes festhalten, nur in den Juni 19 verlegt werden. Er würde dann freilich nicht mehr ins 18. Jahr des Herodes fallen, sondern schon in den Beginn seines 19. Jahres; wir müßten dann annehmen, daß das 18. Jahr noch mit Vorbereitungen zum Bau vergangen ist. Unberechtigt wird aber die Annahme sein, der Bau habe erst im Juni 18 begonnen; denn da hätten wir schon das 20. Regierungsjahr des Herodes, und Josephus hätte wohl nicht unterlassen, es anzugeben, daß bis zum eigentlichen Beginne noch eine solch geraume Zeit verstrichen sei[2].

Vielleicht bietet sogar der Text des Evangeliums eine Stütze für unsere Annahme, daß die 46 Jahre auf dem Osterfeste nicht vollendet waren. Wenn der Herr sagt, ἐν τρισὶν ἡμέραις werde er diesen Tempel, seinen Leib, errichten, so bezeichnet er damit die Zeit, innerhalb derer er in irgend einem Moment vom Tode auferstehen werde. Die Judäer wiederholen sein Wort: Du willst diesen Tempel aus Stein ἐν τρισὶν ἡμέραις errichten? Hier scheint uns die Zeitangabe wesentlich anderes als im Munde des Herrn besagen zu wollen; jede Ahnung, daß sich der Aufbau in einem Augenblicke vollziehen könnte, liegt den Hierarchen ja gewiß ganz fern; sie denken nur daran, daß Jesus das Werk in drei Tagen leisten, also nicht mehr als drei Tage dazu brauchen wolle. Es sind darum

[1] Schürer I 369.

[2] Ließe man Herodes am oder um den 10. Tischri seinen Regierungsantritt feiern, fiele der Beginn des Baues in die ersten Wochen des Nisan 19; die Angabe des Josephus, der Bau habe im 18. Jahre des Herodes begonnen, hat dann keine Schwierigkeit, zudem ja auch die anderthalb Jahre wohl nicht mathematisch genau zu nehmen sind. Auch wären dann Ostern 28 die 46 Jahre eben voll.

unter den drei Tagen drei volle Tage zu verstehen. In merkwürdigem Gegensatz dazu sagen sie aber: τεσσαράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος. Das ἐν. das in ihrer Antwort bezeichnet, daß die angegebene Zeit als voll zu nehmen ist, fehlt hier; der Dativ wird darum wohl nicht ausdrücken, daß bisher volle 46 Jahre[1], sondern daß in 46 Jahren, d. h. in 46 Kalenderjahren, an dem Tempel gebaut worden ist. Das 46. Jahr ist dann soeben, am letzten Adar 28, abgelaufen[2].

Soviel ergibt sich aber jedenfalls aus dieser chronologischen Notiz, wenn wir sie mit den Angaben des Flavius Josephus unbefangen von irgend einer vorgefaßten Meinung zusammenhalten: Die 46 Jahre des Tempelbaues verweisen uns auf das Passahfest 28. Es fiel in diesem Jahre der 15. Nisan auf Dienstag, den 30. März.

2. Der 15. Nisan.

Seine messianische Tätigkeit hatte Jesus damals mit der Tempelreinigung schon vor dem 15. Nisan zu Jerusalem begonnen und dabei von seiten der Hierarchen eine Zurückweisung erfahren: „Als er aber in Jerusalem beim Passah am Feste war, glaubten viele an seinen Namen, da sie seine Zeichen sahen, die er tat; selber aber vertraute sich ihnen Jesus nicht an, weil er alle kannte und weil er nicht nötig hatte, daß jemand Zeugnis gebe über den Menschen; selbst ja erkannte er, was im Menschen war“ (2, 23 ff). Wenn dem ἐν τῷ πάσχα noch beigefügt ist ἐν τῇ ἑορτῇ, muß darin wohl eine nähere Umgrenzung des weiteren Begriffs Passah gesehen werden;

[1] So van Bebber (S. 126), Belser (S. 87) und Homanner (S. 115).

[2] Auch Theodor Heußer (Evangelienharmonie II, Gütersloh 1909, Bertelsmann, 119 f) rechnet mit israelitischen Kirchenjahren, zählt aber schon vom 1. Nisan 20 und rechnet auch noch das Jahr der Tempelreinigung, so daß die 46 Jahre des Tempelbaues „ungezwungen“ auf Ostern 26 weisen. Herodes hat indes den Tempelbau, mag er den Antritt seiner Regierung im Tischri oder im Winter gefeiert haben, frühestens im Nisan 19 begonnen, und die paar Tage vom Jahre der Tempelreinigung werden denn doch nicht mehr als ein Jahr gezählt worden sein.

es wird der 15. Nisan, der Festtag schlechthin gemeint sein. Warum aber ist eigens hervorgehoben, daß all dies war zu Jerusalem am 15. Nisan?

Belser[1] gibt dafür verschiedene Erklärungen: „Johannes mußte schon hier hervorheben, daß der Herr seine Wundertaten (Krankenheilungen) vor den Hierarchen am sabbatlichen Hauptfesttage des Passah verrichtet habe, um das Verständnis von 5, 16 17 anzubahnen.“ Dagegen ist aber doch zu erinnern, daß der Evangelist gerade das, worauf der Hauptton liegen sollte, daß die Wunder am sabbatlichen Festtage geschehen sind, gar nicht erwähnt; die Verse des 5. Kapitels auf das Osterfest beziehen zu wollen, hieße, wie wir noch sehen werden, ihnen Gewalt antun. Hier sowohl wie dort fehlt jegliche Andeutung, die auf einen solchen Zusammenhang hinwiese; auf irgend eine Weise aber hätte der Evangelist es doch zu erkennen geben müssen, daß er hier schon dem Verständnis der späteren Ereignisse vorarbeiten wolle. Das wichtigste und ausschlaggebende Moment ist aber, daß sich auf dem Osterfeste auch nicht ein Schein von Feindseligkeit gegen den Herrn seiner Wunderwerke wegen wahrnehmen läßt. Geradezu verhängnisvoll scheint die Annahme Belsers, es hätten die Hierarchen schon damals wegen der am sabbatlichen Osterfeste entfalteten Wunderwirksamkeit auf den Herrn erbost einen tödlichen Haß gegen ihn gefaßt, ja sogar schon daran gedacht, ihn zu töten[2]. Zu solcher Annahme gibt das Evangelium keine Handhabe, im Gegenteil! Vor dem Osterfeste hatten die Hierarchen von Jesus ein Zeichen verlangt zum Erweise seiner Berechtigung zur Tempelreinigung. Das Verständnis für sein Wort, er wolle den Tempel in drei Tagen wieder aufbauen, blieb ihnen verschlossen, und die Behauptung schien ihnen so ungeheuerlich, daß sie staunend zuwarteten, wie sich die Dinge gestalten würden. War er wirklich der Messias? Der Täufer draußen hatte es so verkündet, doch die Juden hielten mit ihrem Urteil zurück, und

[1] S. 92 f. [2] Vgl. S. 98 126 157 249.

wir können ihnen das Recht hierzu keineswegs absprechen. Da kam der hohe Osterfesttag, und Jesus wirkte an ihm wirklich Wunder. Die Hierarchen sahen darin und mußten darin wohl auch sehen, daß er von Gott berufen sei. Wenn Nikodemus sagt: „Rabbi, wir wissen, daß du von Gott gekommen bist; denn keiner kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist“ (3, 2), dann dürfen wir unter den „wir“ doch nicht nur einige seiner Stammesgenossen sehen[1]; damit deutet Nikodemus vielmehr auf einen größeren Kreis hin, und wenn er, der Ratsherr, so spricht, dann kann er mit den „wir“ schwerlich jemand anders bezeichnen als seine Kollegen im Synedrium. Sollten denn diese nicht nachdenklich geworden sein? Jesus hat mit seiner Tempelreinigung wohl die Pharisäer und die Synedristen schwer getroffen; aber diese mußten sich auch sagen, daß es ihre Schuld gewesen war, solche Mißbräuche zu dulden. Mochten sie sich noch so verletzt fühlen, warum sollten sie darob gleich von Anfang an in tödlichem Haß entbrennen? Sie verlangen ein Zeichen; scheint es ihnen auch vorerst abgeschlagen zu werden, der folgende Festtag bringt nicht bloß ein Zeichen, sondern deren viele. Daß diese nicht anerkannt worden seien, läßt der Evangelist nicht durchblicken, und wir dürfen darum auch eine solch boshafte Gesinnung nicht schon hier bei den Pharisäern suchen. Gegen die Wunder Jesu am sabbatlichen Osterfeste wird nicht eine Stimme laut, keiner wagt es, keinem fällt es auch nur ein, einer solchen Wundermacht entgegenzutreten: „Es ist nicht erlaubt, am Sabbat Wunder zu wirken.“ Nikodemus, der es doch wahrlich hätte wissen müssen, weiß offenbar von keinem diesbezüglichen Widerspruch. Daraus können wir mit Sicherheit folgern, daß die Synedristen die Wunderwirksamkeit am sabbatlichen Osterfeste nicht als einen Bruch des Sabbats erachteten, daß Johannes also auch keine Veranlassung hatte, darauf hinzuweisen, es seien die Wunder gerade am sabbatlichen Festtage geschehen.

[1] So Belser 98.

Als weiteren Grund gibt Belser an: „Die Verbindung von ἡ ἑορτή und τὸ πάσχα findet sich bei Johannes nur noch 13, 1: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα = vor, d. h. am Abend vor dem Hauptfesttage (15. Nisan).... Wie schon der Wortlaut zeigt, weisen die Zeitbestimmungen 2, 23 und 13, 1 wechselseitig aufeinander hin; sie gehören zu dem johanneischen Beweis, daß die öffentliche messianische Lehr- und Wunderwirksamkeit Jesu, seiner Weissagung gemäß, nur ein Jahr, von Ostern (15. Nisan) bis Ostern (15. Nisan), gedauert habe. Dieses ‚Jahr' zieht sich wie ein roter Faden fast durch das ganze Evangelium, angefangen von 2, 4." Dieser Beweis wäre freilich sehr einfach; dagegen spricht aber die Hochzeit von Kana (2, 11), die Tempelreinigung 2, 14 ff, das Passah 6, 4, das zwischen dem ersten und dem Leidensostern liegt, und noch gar manches andere. Auch hätte Johannes, wollte er wirklich, daß beide Bestimmungen durch den Wortlaut aufeinander hinwiesen, wohl besser entweder an der ersten Stelle ἐν τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα geschrieben oder an der andern πρὸ δὲ τοῦ πάσχα πρὸ τῆς ἑορτῆς. Aus dieser Fassung könnte vielleicht etwas gefolgert werden, weil der Nachdruck wie 2, 23 auf ἑορτή läge. Aber in πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα vermissen wir einmal die Betonung von ἑορτή und außerdem mußte Johannes nach Analogie von 12, 1 πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα so schreiben, wenn er nicht undeutlich werden wollte. Πρὸ τοῦ πάσχα hätte nicht genügt und πρὸ τῆς ἑορτῆς würde, wie ἑορτή sonst immer, auf das vorgenannte Fest, also auf Passah, verweisen.

Belser[1] hat es selber wohl bemerkt, wenn auch schwerlich recht gewertet, daß die Zeichen nicht um ihrer selbst willen erwähnt sind; er sagt: „Hier sei nur konstatiert, daß Johannes den (nach 2, 4) vom Vater bestimmten Anfang dieses Jahres mit der genauen Zeitbestimmung 2, 23 möglichst scharf fixieren will. Wenn er dabei nicht das Wunderwirken am Festsabbat, sondern das Gläubigwerden der πολλοί in den Vordergrund stellt, so ist zu beachten, daß er es hier (Vers 23 f)

[1] S. 93.

mit zwei Weissagungen Jesu zugleich zu tun hatte. Die eine betraf die Dauer seiner Wirksamkeit, die andere das Verhalten der Judäer (οἱ ἰδιοι, 1, 11) rücksichtlich ihres Glaubens an Jesus (4, 44; 6, 64 66; 7, 3; 8, 30).“ Wollte aber Johannes wirklich den Beginn der Wunderwirksamkeit Jesu genau fixieren, mußte er dann nicht ganz anders sprechen? Konnte er dann noch daran denken, zugleich auch die Erfüllung einer andern Weissagung Jesu zu erweisen, wodurch die Erfüllung der ersteren ganz verschleiert wurde? Übrigens gibt es jene andere Weissagung Jesu geradesowenig wie die erste, auf die wir noch zurückkommen müssen; was der Heiland 4, 44 sagt, ist keinesfalls eine Weissagung, man mag sein Wort fassen, wie man will, am allerwenigsten, wenn man mit Belser[1] in der Heimat Jesu Judäa findet; 1, 11 aber hat ja nur der Evangelist seine Thesis aufgestellt[2]. Und zu allem Überfluß würde hier das gerade Gegenteil von einer Erfüllung jener angeblichen Weissagung gezeigt: die vielen haben an den Herrn ja tatsächlich geglaubt, mochte ihr Glaube auch noch so viel zu wünschen übrig gelassen haben.

Noch mehr! Johannes will, wie wir gesehen haben, nachweisen, daß in Galiläa nur das Weinwunder geschehen ist, ehe der Herr in Judäa aufgetreten ist und gewirkt hat; wir wollten darum erwarten, daß hier mit allem Nachdruck auf die Wunderwirksamkeit zu Jerusalem hingewiesen werde. Trotzdem ist sie aber nur ganz nebenbei erwähnt, nur deshalb, weil es nötig schien, den Glauben der vielen an Jesu Namen zu motivieren. Daraus ergibt sich: Dem Evangelisten war es selbstverständlich, daß Jesus, nachdem er einmal öffentlich aufgetreten ist, auch Wunder gewirkt hat. Er konnte eine solche Vorstellung auch bei allen Gläubigen voraussetzen, denen die Darstellungen der Synoptiker bekannt waren, da sie von diesen gewiß sehr nahegelegt war.

[1] S. 149.

[2] 6, 64 66 bezieht sich nur auf die Jünger, 7, 3 auf die Brüder; 8, 30 heißt es lediglich, viele hätten geglaubt.

Ein ganz anderer Gedanke muß also hier dem Apostel vorgeschwebt haben; welcher, dürfte nicht schwer zu entscheiden sein, wenn die Verbindung mit dem Vorhergehenden und namentlich mit dem unmittelbar Folgenden beachtet wird. Bei der Tempelreinigung hatten die Hierarchen den Heiland zurückgewiesen, an ihn nicht geglaubt, wie das aus dem Mitgeteilten ersichtlich ist. Als er aber zu Jerusalem am Hauptfesttage des Passah weilte, glaubten viele an seinen Namen, weil sie seine Zeichen sahen. Man könnte dies für einen großen Erfolg halten; Johannes urteilt anders. Er sieht, daß dieser Glaube viel zu oberflächlich war, und das gibt ihm die Erklärung dafür, daß Jesus sich jenen Gläubigen nicht anvertraut hat. Damit kann nicht gesagt sein: „Er machte mit ihnen keine persönliche Gemeinschaft, wie dies die Frucht der ersten Begegnung der Jünger mit Jesus gewesen war.“ [1] Eine solche Gemeinschaft kam bei den vielen überhaupt gar niemals in Frage. Hier charakterisiert Johannes vielmehr das Verhalten, das Jesus vorerst in Jerusalem und in Judäa einzuschlagen für gut gefunden hat: er hielt sich vollständig reserviert. Er lehrte und bekräftigte seine Lehre durch Zeichen; Grund genug für jeden, an ihn zu glauben. Mehr zu tun war er nicht verpflichtet, noch auch wollte er es für den Anfang. Dazu war seine Zeit noch nicht gekommen.

Wir fragen: Worin hat sich Jesus den Gläubigen nicht anvertraut? Hat er ihnen etwa seine Gottheit nicht geoffenbart? Dies hat er zweifellos nicht getan. Aber wir können noch tiefer eindringen. Erinnern wir uns an den Täufer! Zu ihm, der doch keine Wunder gewirkt hatte, hatten die Hierarchen hinausgeschickt, ob er der Christus sei (1, 19 ff). Schien er selber auch unscheinbar, er zog doch alles Volk an sich, und man wußte nicht, was daraus werden konnte. War er der Messias? Das ist ja gewiß, daß die Pharisäer und die Hierarchen und das ganze Volk den Messias erwarteten und Gewißheit über ihn haben wollten. Noch weit mehr als vom

[1] Belser 94.

Täufer mußten sie aber von Jesus erfahren wollen, ob er der Messias sei, da er, wie ihnen wohl bekannt sein mußte, von jenem als der Messias bezeichnet worden war und nun auch Wunder gewirkt hatte. Aber der Herr äußerte sich gerade über seine Messianität nicht; er sagte nicht: „Ich bin der Messias", weshalb auch Nikodemus sich so zurückhaltend ausdrückt; nicht als den Messias bekennt er ihn, sondern nur als den von Gott Gekommenen, mit dem Gott sei (3, 2). Jesus war von Johannes als der Kommende bezeichnet; ob er es wirklich sei, mußte erst noch abgewartet werden; er selber bezeichnete sich nicht als solchen, er berief sich auch nicht auf das Zeugnis des Johannes, mit einem Worte: er vertraute sich ihnen nicht an.

Wenn der Evangelist uns dieses mitteilt, deutet er damit zum erstenmal an, daß der Herr den Judäern gegenüber sich nicht mit einemmal geoffenbart hat; im weiteren Verlaufe wird sich zeigen, wie planmäßig Jesus dabei zu Werke gegangen ist. Wollten wir dies hier verkennen, wären wir sicher der Gefahr ausgesetzt, in manchem das Evangelium nicht richtig zu verstehen.

Aus dem Gesagten erhellt, daß der Evangelist durchaus nicht sagen will, es seien die Zeichen am 15. Nisan die ersten Zeichen des Herrn gewesen. Der Heiland blieb für dieses Mal längere Zeit in Judäa; nicht aber auf dieses Wirken, auch nicht auf sein ferneres Wirken in Jerusalem sollte unser Augenmerk hingelenkt werden, sondern gerade auf sein Verweilen in Jerusalem am 15. Nisan. An diesem Tage waren die meisten Pilger in Jerusalem, weil an ihm alle männlichen Israeliten im Vorhof vor dem Herrn erscheinen mußten [1]. Die vielen, die an seinen Namen glaubten, waren darum wohl nicht bloß Einwohner von Jerusalem oder auch Bewohner von Judäa [2], sondern überhaupt Festpilger, Israeliten im weitesten

[1] Vgl. Schegg-Wirthmüller, Biblische Archäologie, Freiburg 1887, Herder, 583.

[2] Nach Belser (S. 93) waren es „fast ausnahmslos Bewohner der Landschaft Judäa".

Sinn; dies wollte vielleicht sogar angedeutet werden, wenn nachdrücklich hervorgehoben wird, daß sie glaubten, als Jesus in Jerusalem am 15. Nisan weilte. Darum konnte Johannes auch später (4, 45) auf diese Notiz zurückgreifen: auch die Galiläer waren unter denen, die zu Jerusalem gesehen hatten, was er gewirkt hat. Es darf aber nicht daran gedacht werden, daß diese Offenbarung des Herrn, weil sie für ganz Israel galt, darum weniger für Jerusalem und Judäa war; erfolgte sie doch gerade in Jerusalem, und wenn fremde Pilger staunend sein Wirken bewunderten, dann mußten es die Einwohner Jerusalems selber zuallererst wahrgenommen haben.

Ob der Herr gerade den 15. Nisan dazu ausersehen hat, sich an ihm zum erstenmal durch Wunder vor ganz Israel zu offenbaren, wissen wir also nicht; denn es bleibt immer noch die Möglichkeit, daß der Evangelist, wenn er uns sein Verhalten am Osterfesttage zeigt, damit nur ein Bild von seinem Wirken in der ganzen nächstfolgenden Zeit geben will: die nämliche Zurückhaltung wird der Herr auch fortan in Jerusalem und in Judäa betätigen [1].

Was wir uns aus dem zweiten Kapitel des Johannesevangeliums abnehmen können, ist darum dieses: Jesus hat sich am Osterfest 28 zu Jerusalem vor ganz Israel als den Messias durch seine Zeichen manifestiert, im übrigen aber eine sehr reservierte Haltung gezeigt.

3. Die „Weissagung des Herrn" von dem einen Wirkungsjahr.

Auch jene schon so oft erwähnten „Weissagungen des Herrn", daß seine Wirksamkeit nur ein Jahr dauern könne, müssen wir etwas genauer ansehen; es läßt sich das am besten hier tun, weil ja gerade mit dem Osterfeste 2, 23 jenes Jahr beginnen soll. Wir halten uns dabei im großen ganzen an

[1] Damit hat Johannes jedoch nur das öffentliche Auftreten Jesu charakterisiert; privatim kann sich der Herr ja leicht in weit größerem Maße offenbaren; man vergleiche so 4, 25 f und 9, 35 ff, dem etwa 10, 24 entgegengehalten werden mag.

die Ausführungen van Bebbers[1]. Die Weissagungen sind, heißt es, „absichtlich so dunkel gehalten, daß sie erst verstanden werden konnten, als sie erfüllt waren, ja es bedurfte wohl des Silberblickes unseres Evangelisten, um sie als solche zu erkennen und zu würdigen. Der Herr spricht nämlich von dem in Rede stehenden Jahr nicht offen, sondern verhüllt unter dem Bilde eines sonnenhellen Tages, und zwar bei Johannes an drei Stellen."

Die erste Stelle lautet: „Abraham, euer Vater, jauchzte auf, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich" (8, 58). Aus ihr kann sogar van Bebber nur dieses folgern, daß der Herr ausdrücklich diesen „Tag" als den ihm als wundertätigen Messias eigenen oder von Gott beschiedenen Tag bezeichne. Wie lange der Tag gewährt habe, ist gewiß nicht angedeutet.

Es wird weitergefahren: „Von diesem seinem ‚Tage', wenn auch nicht von ihm allein, redete der Herr gleich darauf wiederum 9, 4: ‚Wir (ich und der Wunderteich Siloe-Bethesda) müssen wirken die Wunderwerke dessen, der uns[2] (mich und den Siloe zum Wunderwirken) gesandt hat, solange es Tag ist (für uns beide). Es kommt die Nacht, wo niemand wirken kann.' Also auch der Wunderteich Bethesda-Siloe hatte sein Wunderwirkungsjahr, das aber ein halbes Jahr früher begonnen hatte als das des Herrn, da es ihm nach 5, 17 ff zum Vorbild dienen sollte." Damit ist eine stattliche Reihe von Hypothesen aufgestellt, für die ein Beweis weder erbracht ist noch auch wohl je erbracht werden kann. Unbewiesen ist immer noch trotz der gelehrten Untersuchungen van Bebbers über den Teich Bethesda und den Teich Siloe[3] die Identität von Bethesda und Siloe; unbewiesen ist ferner, daß unter dem „wir" der Herr und Siloe-Bethesda zu verstehen

[1] S. 28 ff.

[2] Vielleicht ist die ursprüngliche Lesart doch nicht τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς, sondern τοῦ πέμψαντός με.

[3] Theol. Quartalschrift 1903, 161 ff 369 ff.

seien, und erst recht unbewiesen ist, worauf es uns vor allem ankommt, daß dem Herrn sowohl als auch dem Bethesda-Siloe je ein Jahr Wunderwirksamkeit zugemessen worden sei, davon ganz abgesehen, daß dieses Jahr für den Teich genau um ein halbes Jahr früher begonnen habe als das des Herrn. Doch selbst wenn wir dies alles zugäben, bliebe uns unverständlich, wie der Heiland sagen könne: „Wir müssen wirken", da ja das Jahr des Teiches schon mit dem 15. Tischri sein Ende gefunden hätte, für ihn also bereits die Nacht angebrochen wäre [1].

Eine nähere Bestimmung, wie lange der Tag dauert, könnte vielleicht gegeben sein in den Worten: ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμὶ τοῦ κόσμου (9, 5). Die Vulgata übersetzt: quamdiu sum in mundo; diese Erklärung ist auch von den meisten angenommen, obwohl ὅταν in der Bedeutung „so lange" nicht belegt werden kann. Ist Christus das Licht der Welt durch seine „Lehr- und Wunderwirksamkeit" [2], dann ergäbe sich für den Tag des Herrn die Zeit seines Weilens auf Erden. Belser [3] läßt hingegen dem ὅταν seine gewöhnliche Bedeutung, sieht in der Welt sodann „Jerusalem als Repräsentanten der finstern, sündigen Welt". Der Heiland sagte somit: „Jedesmal wenn ich in Jerusalem, dem Repräsentanten der gottfeindlichen Welt, weile, bin ich das Licht der Welt = muß ich mein Licht in diese Finsternis hineinleuchten lassen = die Wahrheit, daß ich der Messias und Sohn Gottes bin, offenbaren, Leben und Heil spenden."

Diese Erklärung hat kaum Aussicht, auf Zustimmung rechnen zu können; bestände sie aber auch zu Recht, der Tag des Messias dauerte auch dann gerade so lange wie bei der gewöhnlichen Erklärung, nämlich bis zum Kreuztode Christi. Der Heiland sagt ganz allgemein: „So oft ich in der Welt

---

[1] Belser 304. Van Bebber (Theol. Quartalschrift 1903, 194 f) nimmt hier allerdings eine Breviloquenz an: „Wir müssen resp. mußten wirken die Wunder dessen, der uns gesandt, solange es für uns Tag ist resp. Tag war."

[2] Belser 305. [3] S. 304 f.

bin, bin ich das Licht der Welt"; in Jerusalem weilt er aber auch an seinem Leidenstage und in der vorangehenden Nacht, also muß er notwendig auch da das Licht der Welt sein. Irgend eine Beschränkung, vielleicht: „wann ich, solange der Tag dauert, in der Welt bin", ist nicht angedeutet und darum auch unzulässig. Wer wollte es auch leugnen, daß Christus in seiner Leidensnacht und an seinem Leidenstag ebenfalls und gerade da das Licht der Welt war?[1] Licht der Welt kann er aber nicht sein, wenn für ihn schon die Nacht angebrochen ist; unter der Nacht ist darum hier jedenfalls die Todesnacht zu verstehen. Van Bebber und Belser sagen nicht, wie sie diese Nacht deuten; letzterer bemerkt nur etwas unbestimmt: „Zwar sind die Worte Jesu am Schlusse des Verses etwas allgemein gehalten: es kommt die Nacht, wo niemand wirken kann; die Beziehung auf Jesus und den Bethesda ergibt sich aber von selbst: wenn die für uns beide von dem Sender festgesetzte Zeit abgelaufen ist, ist es aus mit der Wunderwirksamkeit."[2] Wir wollen mit van Bebber auf die Nacht erst bei der letzten, entscheidenden Stelle weiter eingehen, uns aber hier den Satz Belsers wohl merken: Mit dem Einbruch der Nacht ist es mit der Wunderwirksamkeit aus.

Zu dieser dritten Stelle sagt van Bebber: „Ihr eigentliches Licht empfangen die beiden angeführten Aussprüche des Herrn von einem dritten 11, 9: ‚Sind nicht zwölf Stunden des Tages? Wenn jemand am Tage wandelt, strauchelt er nicht, weil er das Licht dieser Welt (= der Sonne) sieht; wenn aber jemand in der Nacht wandelt, strauchelt er, weil das Licht nicht in ihm ist.' Diesen Ausspruch des Herrn, der zwar allgemein lautet und möglichst allgemein lauten sollte, den er aber auf sich allein angewendet wissen wollte, teilt Johannes in extenso mit, weil er darin einen klaren Beweis erblickte, wie genau der Herr Tag und Stunde seines Todes

[1] Vgl. Anton Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg 1908, Herder, 289 ff.

[2] S. 304.

(sowie die Umstände seiner Gefangennehmung in Gethsemani) vorausgewußt habe, und dies war es auch ohne Zweifel, was er fortfahrend mit den zum Nachdenken auffordernden Worten Vers 11 ... seinen Lesern insinuieren wollte ...; war es nämlich unter den Lesern allgemein bekannt ..., daß der öffentliche Wandel (das περιπατεῖν ἐν τῇ ἡμέρᾳ) Jesu ein Jahr gedauert habe, so mußte sich die Deutung der zwölf Stunden des Tages von den zwölf Monaten jenes Jahres jedem von selbst aufdrängen; desgleichen die deutliche Anspielung auf jene stockfinstere Nacht vor dem Hauptosterfesttage (15. Nisan), wo der ihm beschiedene zwölfmonatige ‚Tag' abgelaufen war und er bei seinem nächtlichen Wandeln (περιπατεῖν ἐν τῇ νυκτί) über den Bach Cedron resp. im Garten Gethsemani straucheln, d. h. in die Hände seiner Todfeinde fallen sollte (vgl. Lk 22, 35)."

Vor allem sei festgestellt, daß dieses Wort Jesu von den ersterwähnten gänzlich verschieden ist; während nämlich an der ersten Stelle allgemein vom Tag des Messias gesprochen und an der zweiten gesagt ist, der Heiland müsse so lange wirken, als es Tag sei, solange er also lebe, wird hier die Weissagung des Herrn mitgeteilt, daß seine Feinde ihm so lange nichts anhaben könnten, bis die ihm zugemessene Zeit völlig abgelaufen sei. Seine Frage: „Sind nicht zwölf Stunden des Tages?" will und soll den Jüngern sagen, daß die zwölf Stunden seines Tages, d. h. der Zeit, in der der Finsternis nicht Macht gegeben ist über ihn, noch nicht vorüber sind. Diese Gedanken ihnen nahezulegen, war gerade das Bild vom Tage mit seinen zwölf Stunden geeignet, um so mehr, weil bei den Hebräern jeder Tag zwölf Stunden zählte. Gerade darum ist aber die Übertragung auf die zwölf Monate eines Jahres nicht so leicht, wie es scheinen möchte. Van Bebber[1] weist zwar sofort darauf hin, daß das Jahr 29/30 ein gemeines Jahr mit zwölf Monaten war; aber es gibt bei den Juden auch Schaltjahre mit dreizehn Monaten, und gerade das Jahr 28/29 war ein Schaltjahr. Daher würde auch das von van Bebber

[1] S. 30 A. 1.

und Belser dem Bethesda-Siloe zugemessene Wunderjahr, das vom 15. Tischri 28 bis zum 15. Tischri 29 gedauert haben soll, dreizehn Monate zählen; wie könnten aber, da die Beziehung von dem Jahr des Teiches zum Jahre Christi eine so innige sein soll, die dreizehn Monate des Bethesda-Jahres den zwölf Monaten des Herrn-Jahres entsprechen?

Wir fragen sodann nach jener Nacht, die auf den Tag folgt; an eine zwölfmonatige Nacht dürfen wir da, wird uns gesagt, nicht denken, weil sie keinen Sinn gäbe, und das aus dem einfachen Grunde nicht, „da der Herr 11, 9 f die ‚Nacht' nicht wie den ‚Tag' bildlich faßt (wie hätte er auch die ganze auf seine irdische Wirksamkeit folgende Zeit als eine finstere Nacht bezeichnen können!), sondern eigentlich versteht und sie von seinem Jahre ausschließt."[1] Wie läßt sich aber an eine solche Annahme auch nur denken, der Herr habe von seinem zwölf Monate währenden Tag bildlich gesprochen, unter der darauffolgenden Nacht aber eine wirkliche Nacht verstanden! Nahm er den Tag bildlich, dann auch die Nacht; sah er im lichthellen Tag die Zeit seines freien, ungehinderten Wirkens, dann in der Nacht die Zeit seiner Vergewaltigung durch die Menschen. Wie lange der Tag und die Nacht gedauert habe, das ist in keiner Weise angedeutet; nur so viel ist gesagt, daß die zwölf Stunden des Tages noch nicht vorüber sind.

Eine falsche Behauptung wird oft am besten erkannt, wenn man ihren Konsequenzen nachgeht. Nach van Bebber begann die Nacht mit dem Vorabend des 15. Nisan 30 und währte bis zum Tagesanbruch des 15. Nisan. Was ist es nun aber mit dem Osterfesttage selbst? Zum Tag kann er nimmer gehören, weil der schon vorbei ist; zur Nacht nicht, weil diese als eine wirkliche Nacht zu verstehen ist. Was ist es also mit dem Karfreitag?

Wann begann dann die Nacht? Natürlich, als der Festsabbat einging. Das Passahmahl mit der Einsetzung der

[1] Van Bebber 37 A. 2.

Eucharistie fällt also schon in die Nacht. War das kein Wirken Jesu? Doch van Bebber meint, es mußte erst der zwölfmonatige Tag abgelaufen und jene Nacht angebrochen sein, da der Herr hier seinen vorläufigen und gleich am „Abend" zu fordernden Lohn für sein vollbrachtes Tagewerk erhalten, d. h. seine himmlische Verklärung vorübergehend antizipieren soll[1]. Aber hier versagt schon die Einjahrtheorie vollständig. Einmal muß die Nacht schon angebrochen sein und das andere Mal wird noch am Abend der Lohn ausbezahlt; van Bebber verweist auf Lv 19, 13 und Dt 24, 15: „Nach dem Gesetze mußte dem Arbeiter, wenn er die zwölf Stunden des Tages gearbeitet hatte, nach Ablauf derselben am Abend der Taglohn ausbezahlt werden." An der ersten Stelle heißt es aber nur, daß der Lohn nicht bis zum Morgen vorenthalten werden darf, und an der zweiten, es soll noch am selben Tage, vor Sonnenuntergang der Lohn ausbezahlt werden. Danach müßte der Herr seinen Lohn noch am Tage erhalten haben.

Der bedenklichste Punkt ist aber, daß nach van Bebber der Herr in der „Nacht" nicht mehr wirken könnte; denn dies ergibt sich für ihn unmittelbar aus Jo 9, 4, da er dort die Nacht für die Nacht der Gefangennahme hält. Die Einsetzung der Eucharistie war aber sicher mehr ein Wirken als ein Empfangen; und draußen auf dem Ölberge, wo er in seiner ganzen göttlichen Hoheit auftrat und durch sein machtvolles Wort die Häscher zu Boden schleuderte, war das kein Wirken? Und wie konnte er sogar das Ohr des Malchus heilen, wenn er nicht mehr wirken konnte? Beides aber berichtet oder deutet zum mindesten auch Johannes an (18, 4 ff), nach dem doch der Herr in der Nacht nicht mehr sollte wirken können! Und dann die Tat κατ' ἐξοχήν, sein Tod am Kreuze, durch den er uns mit dem Vater versöhnt, das Werk, das uns dem Vater

[1] Van Bebber 37. — Eine andere Frage, auf die hier aber nicht eingegangen werden kann, wäre, ob gesagt werden darf, Christus sei in der Eucharistie im Vater himmlisch verklärt worden und dies sei sein vorläufiger Lohn gewesen; van Bebber legt selber das Hauptgewicht auf die Selbsthingabe Jesu.

angenehm gemacht hat, das soll nicht mehr zum angenehmen Jahr des Herrn gehören, oder ist es vielleicht kein Wirken? Belser[1] sagt kurz und bündig: „Der Tod Jesu trat am Kreuze nicht infolge von Entkräftung ein, vielmehr war sein Sterben eine souveräne Tat, indem er vollkommen freiwillig und aus eigener Macht sein Leben dahingab."

Das genüge. Wir halten eine Weissagung Jesu bezüglich seiner einjährigen Lehrdauer für nichts weniger als irgendwie erwiesen und dürfen sie deshalb auch nicht für die Interpretation des Johannesevangeliums verwerten. Bei jener Notiz des zweiten Kapitels, daß der Herr am Osterfesttage zu Jerusalem Zeichen getan habe, denkt darum Johannes sicherlich nicht daran, den Anfangspunkt der Wirksamkeit Jesu genau fixieren zu wollen, um die Erfüllung einer solchen Prophetie nachzuweisen.

Drittes Kapitel.

Jesu Wirken in Judäa.

Wie lange Jesus in Jerusalem geblieben ist, hat der Evangelist nicht angegeben; Belser ist dafür, daß er noch vor Ablauf der Festoktav, etwa am 17. Nisan, abgereist sei[2]. Daß 2, 24 ein ganz bestimmter Wink betreffs einer sehr kurzen Dauer seines Aufenthaltes in Jerusalem gegeben sei, konnten wir nicht finden. Ob sodann die Unterredung mit Nikodemus schon in die Nacht vom 15. auf den 16. Nisan anzusetzen ist, scheint wiederum sehr fraglich; doch kann man darüber immerhin verschiedener Meinung sein, wie sich auch verschiedene Gründe anführen ließen, die für einen längeren Aufenthalt in Jerusalem sprächen; man denke nur an das letzte Laubhüttenfest, an dem der Herr immer wieder in den Tempel kommt, obwohl die Judäer ihn schon töten wollten.

Die Frage, wie lange sein Aufenthalt in der Landschaft Judäa gedauert habe, ist ungleich wichtiger, und auf sie

[1] S. 511. [2] S. 95 f.

müssen wir eine Antwort versuchen. Der Apostel sagt: „Danach kam Jesus und seine Jünger in die Landschaft Judäa, und dort verweilte er mit ihnen und taufte“ (3, 22). Wir sind nun schon von vornherein geneigt, in diesem Verweilen einen längeren Aufenthalt zu erblicken; nach Belser hätte er allerdings nur ungefähr zwei bis drei Wochen gedauert[1].

Der Evangelist berichtet weiter (3, 23): „Es war aber Johannes taufend in Änon nahe bei Salim, weil es dort viel Wasser gab, und die Leute kamen zu ihm und wurden getauft: denn noch nicht war in den Kerker geworfen Johannes.“ Diese letztere Bemerkung scheint nach dem eben Vorausgesagten, daß Johannes getauft habe, überflüssig; veranlaßt ist sie aber durch die Rücksichtnahme auf die Synoptiker, aus deren Darstellung man auf ein Wirken Jesu neben Johannes nicht leicht schließen würde. Nach Mt 4, 12 ist nämlich Jesus nach Galiläa gegangen, sobald er gehört hatte, daß Johannes überliefert worden sei, nach Mk 1, 14, nachdem Johannes überliefert war, und nach Lk 4, 14 kehrte er in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück, nachdem die ganze Versuchung vollendet war. Jesus und Johannes haben aber tatsächlich nebeneinander gewirkt.

Belser will noch mehr aus dieser Bemerkung lesen; er meint, eine Wirksamkeit des Johannes neben der Christi sei nicht denkbar, ohne daß Verwirrung eintrete; darum könne man sich nicht des Gedankens erwehren, daß das Nebeneinanderwirken Jesu und des Täufers nur ganz kurze Zeit gedauert haben kann. Der Apostel wolle dem Sinn nach sagen: „Als Jesus seine Tauftätigkeit in der Landschaft Judäa... begann, war der Täufer noch frei und spendete seine Wassertaufe; doch trat seine Gefangennehmung bald darauf ein.“[2]

Diese Argumentation hat entschieden manches für sich, ist aber doch nicht gegen jeden Widerspruch gefeit. Wenn der Evangelist es eigens betont, daß Jesus noch neben Johannes gewirkt hat, wollte er nicht vielleicht schon damit andeuten,

[1] S. 115. [2] S. 117.

daß diese Zeit nicht allzu knapp bemessen werden dürfe? Sonst wäre es ja überflüssig gewesen, so nachdrucksam darauf hinzuweisen. Dies mag uns noch wahrscheinlicher werden, wenn wir beachten, daß die Synoptiker auch noch in einem andern Punkt berichtigt sind. War Jesus diesen zufolge nach der Einkerkerung des Täufers oder sobald er davon gehört hatte, nach Galiläa zurückgewichen, so darf darin, sagt uns das Johannesevangelium, weder eine genaue Zeitangabe noch das Motiv seines Rückzuges gesucht werden. Nicht das Motiv, denn Jesus ist nicht gewichen wegen der Gefangennahme des Täufers, und nicht die Zeit, weil er auch nach dieser Gewalttat noch fortgewirkt hat. Es heißt nämlich (4, 1 ff): „Da nun Jesus vernahm, die Pharisäer hätten gehört, daß Jesus mehr Schüler mache und taufe als Johannes (obwohl Jesus selbst nicht taufte, sondern seine Schüler), verließ er Judäa und ging wieder nach Galiläa fort.“ [1]

Belser[2] betrachtet es als ausgeschlossen, daß etwa erst nach einigen Monaten die Botschaft von Jesu Wirken nach Jerusalem gekommen sei; dagegen muß aber beachtet werden, daß die vielen Schüler, die der Heiland machte, eine längere Wirksamkeit voraussetzen, um so mehr, da er ja nicht wie ehedem der Täufer allein wirkte, sondern neben Johannes, zu diesem aber, was der Evangelist zu bemerken nicht unterlassen hat, die Leute noch immer kamen und getauft wurden (3, 23). Daß seine Schüler, wie den Pharisäern gemeldet wurde (ob aber durch Späher, das muß dahingestellt bleiben), mehr gewesen seien als die des Johannes, wird man nicht so wörtlich zu nehmen haben: hingegen berechtigt uns auch gar

[1] Nach Zahn (S. 227) wich Jesus, um das Werk seines Vorläufers ungestört zu lassen, solange Gott diesen ungehindert seinen eigenartigen Beruf erfüllen ließ. Dies ist insofern nicht genau, weil Jesus der Pharisäer und nicht des Johannes wegen nach Galiläa gegangen ist; daß der Täufer schon gefangen sei, ist allerdings hier nicht gesagt, aber auch nicht verneint und darum anzunehmen; sonst hätte Johannes sicher zu den Angaben der Synoptiker Genaueres bemerkt.

[2] S. 126.

nichts zu der Annahme, der Evangelist wolle „die aus Jerusalem in Judäa anwesenden Späher einer großen Übertreibung und die Pharisäer leichtgläubiger Voreingenommenheit zeihen“ [1]. Der Evangelist ist mit der Nachricht, die den Pharisäern zugekommen ist, nicht einverstanden und er berichtigt sie darum auch; aber nur das findet er nicht richtig, daß Jesus selber getauft habe; bezüglich der Schüler glaubt er kein Wort beifügen zu müssen. Anderes dürfen wir von ihm auch gar nicht erwarten; wollte er, wie die Anlage seines Evangeliums bekundet, zeigen, daß Jesus vornehmlich in Judäa gewirkt habe, dann mußte ihm sehr viel daran gelegen sein, daß gerade in Judäa viele Schüler gewonnen worden sind. Eine Abschwächung dieser Notiz wird sich darum bei ihm nie finden. Aus demselben Grunde hat er auch die andere Bemerkung gemacht, Jesus sei gewichen, als die Pharisäer von seinem Wirken gehört hatten. Die Gefangennahme des Johannes ging ihn tatsächlich nichts an; doch ist er sofort nach Galiläa aufgebrochen, als er hörte, daß die Pharisäer ihn mißgünstig beobachteten: er wollte vorzeitigen Mißhelligkeiten vorbeugen und ist nur darum gewichen, weil er von den Judäern, wenn auch noch nicht durch Gewalt, dazu gedrängt wurde.

Konnte aber Jesus längere Zeit taufen, ohne daß die Pharisäer Nachricht von seinem Wirken erhielten? Gerade diesbezüglich scheint die Bemerkung 4, 1 helles Licht zu verbreiten, nach der Jesus, als der Täufer schon eingekerkert war, noch in gewohnter Weise fortwirkte. Warum war denn der Täufer gefangen genommen worden? Johannes gibt keinen Grund an; die Synoptiker sagen, er habe Herodes seiner unerlaubten Ehe wegen getadelt (Mt 14, 3 f; Mk 6, 17 f). Der Wortlaut deutet an, daß der Täufer dem König sein „Es ist dir nicht erlaubt“ ins Angesicht gesagt hat. Ob er eine öffentliche Rüge ausgesprochen, ist nicht so ausgemacht. Lukas (3, 19 f) sagt wohl, Herodes habe ihn ins Gefängnis gesetzt, weil er von ihm wegen der Herodias und seiner sonstigen

[1] S. 126.

Freveltaten überführt wurde; aber auch diese Darstellung schließt nicht aus, daß Herodes den Täufer aus irgend einer Ursache ergreifen ließ und dann persönlich seine Rüge hören mußte. Da läßt sich nun gar leicht vermuten, daß Herodes von den Pharisäern angestiftet war, gegen den Täufer vorzugehen. Mit diesen hatte Johannes es ja schon längst gründlich verdorben; aber sie konnten ihm nichts anhaben, weil das Volk ihn für einen Propheten hielt[1]. Da erhaschten sie wohl einmal eine mißliebige Äußerung des Täufers, die vielleicht gar nicht für die breite Öffentlichkeit bestimmt war. Flugs wurde sie dem Herodes hinterbracht, der bald gewonnen war und den Täufer aufzugreifen befahl, und da Johannes ihn ins Angesicht tadelte, ward er ins Gefängnis geworfen. So ist er überliefert worden, wie Matthäus (4, 12) und Markus (1, 14) berichten. Deutet schon dieser Ausdruck darauf hin, daß Herodes ihn nicht aus eigenem Antriebe hatte gefangen nehmen lassen, so wird uns der Vorgang noch klarer, wenn wir bald danach (Mk 3, 6) Pharisäer und Herodianer in einträchtigem Bunde gegen Jesus sehen[2]. Wann es den Pharisäern gelungen ist, Herodes für ihren Plan zu gewinnen, ergibt sich aus dem Evangelium zunächst nicht; längere Zeit kann es jedenfalls angestanden haben.

Wie von einer drückenden Last befreit mochten sie aufgeatmet haben, da der verhaßte Täufer hinter den Gefängnismauern verschwunden war. Da hörten sie aber jetzt, daß nunmehr Jesus seine Wirksamkeit aufgenommen habe, ja es gar noch ärger treibe als Johannes! Auf ihn hatten sie bisher weniger geachtet, hatten wohl auch geglaubt, er sei schließlich doch nur ein Anhänger des Täufers und werde, sei dieser beseitigt, auch weichen. Das tat Jesus aber nicht. So kamen sie seinetwegen in große Sorgen und berieten wohl ernstlich,

[1] Vgl. Mt 21, 26.

[2] Man vergleiche dazu Innitzer, Johannes der Täufer 300 ff, der zu ähnlichem Resultat gelangt ist: doch scheint er die Gefangennahme des Täufers mit den Machinationen der Pharisäer gegen Jesus in zu enge Verbindung zu setzen (S. 288).

was anzufangen sei. Davon hörte Jesus und er kam ihrem Eingreifen zuvor. Er erachtete Ort und Zeit nicht für gegeben, gegen das Pharisäertum und die Hierarchen aufzutreten; dazu hatte er sich einen andern Ort und eine andere Zeit ausersehen.

Wann die Gefangennahme des Täufers erfolgte, können wir erschließen, wenn es gelingt zu ermitteln, in welche Zeit die Rückkehr Jesu nach Galiläa fällt. Doch gibt uns vielleicht auch die Geschichte eine Antwort. Herodes Antipas war im Herbste 28 von seiner Romreise zurückgekehrt und hatte noch im Herbste 28 die Herodias geheiratet; da liegt die Vermutung durchaus nicht fern, daß Johannes sein Non licet zu einer Zeit gesprochen, wo die Verbindung noch neu war und überall Anstoß und Ärgernis erregte. Belser meint, es sei dies im Frühjahr 29 der Fall gewesen [1]; damals war aber die Verbindung schon längst nicht mehr neu. Es werden sich vielmehr die Pharisäer, die kurz vor Ostern 28 an den Täufer ihre offizielle Gesandtschaft geschickt hatten und wohl schon lange Mittel und Wege ausfindig zu machen suchten, ihn zu verderben, baldigst an Herodes herangemacht und ihm den Täufer überliefert haben. Wir würden somit in die letzten Monate des Jahres 28 gewiesen [2].

Vielleicht erst bei den Angehörigen der nachfolgenden Generation, meint aber Belser [3], „werden die Binden von den Augen fallen und Behauptungen verstummen wie jene, der Heiland habe sich nach dem Osterfeste ‚volle drei Vierteljahre in der Landschaft Judäa aufgehalten und erst Dezember desselben Jahres Galiläa betreten'. Solche Auffassung ist für jeden Unbefangenen absolut unvereinbar mit der johanneischen Darstellung und verwickelt in unlösbare Schwierigkeiten,

[1] Biblische Zeitschrift 1903, 166.

[2] Allerdings ist die Datierung der Reise des Herodes auf das Jahr 28 nicht so sicher; vgl. dazu Homanner 82 f. Sie könnte schließlich auch früher fallen, nicht aber in den Sommer 29 oder gar noch später, wenn anders feststeht, daß Christus im Jahre 30 gestorben ist.

[3] S. 150.

indem Leser und Zuhörer vergebens Antwort erwarten auf die Frage: Wo war denn Jesus am folgenden Pfingst- und Laubhüttenfeste, etwa irgendwo am Jordan, um während dieser jüdischen Festtage den Felsen in der Wüste zu predigen? Ging er nicht nach Jerusalem hinauf zu diesen Festen? Wirkte er keine Wunder? Und die Galiläer, blieben sie gleichfalls aus bei diesen Festfeiern? Wenn man aber sagen wollte: Jesus ging hinauf und verherrlichte Pfingsten und Laubhütten wie Ostern durch Wunder auch vor den Augen der dabei anwesenden Galiläer, aber der vierte Evangelist übergeht dies, so wird man doch zugeben müssen, daß er seine Darstellung in diesem Falle nicht so einrichten durfte, wie er tatsächlich getan, indem er die Begeisterung der Galiläer auf das Sehen der Wunder Jesu ‚an dem Feste' zurückführt. Origenes hat uns . . . den rechten Weg gezeigt."

In dem einen oder andern Punkte könnte da die Antwort nicht allzu schwer scheinen. Was hat wohl der Täufer während der jüdischen Festzeiten immer getan? Auch den Felsen gepredigt? Oder ist er nach Jerusalem hinaufgezogen, dort zu predigen? Man kann es sich kaum vorstellen, daß der Täufer sich in den Straßen Jerusalems gezeigt habe. Galt bei ihm aber eine Ausnahme, warum nicht auch bei Jesus? Von den Galiläern heißt es wohl: „Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem auf dem Feste getan hatte" (4, 45), und das bezieht sich zweifelsohne auf das 2, 23 erwähnte Osterfest. Warum sollten sie aber nach drei Vierteljahren den Heiland nicht mehr mit Begeisterung aufnehmen können? Jesus hatte sich als Wundertäter gezeigt; sie sahen mit Stolz auf ihn hin, weil er ihr Landsmann war. Leider zog er nach Ostern nicht mit ihnen in die Heimat zurück; darum ließen sie ihn aber keineswegs aus den Augen. Wenn der Ruf des Johannes ganz Judäa und Jerusalem und die umliegenden Landschaften erfüllt hatte[1] und sicher auch nach Galiläa gedrungen war,

[1] Mt 3, 5.

obwohl er kein Zeichen gewirkt[1], sollten da die Galiläer ihres Landsmannes vergessen und nicht vielmehr mit Spannung seine Tätigkeit verfolgen? Und da er endlich gar zurückkehrte — wir begreifen den Jubel ganz gut. Origenes wollte hieraus wohl ein Argument dafür gewinnen, daß die Rückkehr Jesu bald nach Ostern erfolgt sei; wie wir aber gesehen haben, galt ihm selber dieser Beweis durchaus nicht für so gewichtig, als es nach der Angabe Belsers scheinen könnte; ihn hierin einfach für unwiderleglich zu halten[2], geht schon gar zu weit.

Ob aber Jesus die Feste besucht hat? Wir glauben ruhig ja sagen zu dürfen, weil gar kein Grund für ihn vorlag, nicht in Jerusalem zu erscheinen. Es war ja selbstverständlich, daß er zum Feste ging, wenn er in Judäa weilte. Ob er die Feste durch Wunder verherrlicht hat, wissen wir nicht, wohl aber das, daß diese Wallfahrten und allenfalsigen Wunder für die Geschichte Jesu in den Augen des Evangelisten keine neue Epoche inaugurieren: sie fallen ja sämtlich in die judäische Wirksamkeit und durch sie wird die Stellung Jesu zu den Pharisäern in nichts geändert; eine Änderung tritt erst nach der Gefangennahme des Täufers ein, und das anzumerken hat der Evangelist nicht vergessen. Jesus wich damals etwaigen Verwicklungen aus; damit ist aber auch gesagt, daß Jesus während seines Aufenthaltes in Judäa es vermieden hat, irgendwie aggressiv gegen die Pharisäer vorzugehen oder ihre Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen; sein Wirken sprach laut genug, so daß sie, waren sie guten Willens, den Messias in ihm erkennen konnten. Weiter gehen konnte er erst, nachdem er Judäa schon verlassen hatte und, menschlich gesprochen, nicht mehr in der Gewalt seiner Feinde war; denn konnten diese ihm auch nichts anhaben, ehe seine Stunde gekommen war, so wäre es doch unnatürlich gewesen, wollte er sich die ganze Zeit hindurch vor ihren Nachstellungen und Anschlägen durch seine göttliche Macht schützen. Was da mit der johanneischen Darstellung unvereinbar sein sollte, können wir nicht begreifen;

[1] Jo 11, 41. [2] S. 142.

es dünkt uns sogar sehr leicht begreiflich, daß Johannes all dies stillschweigend voraussetzt, wenn wir nur auf den Gegensatz zwischen der Wirksamkeit in Judäa und jener in Galiläa genügend achten, den er deutlich genug markiert hat.

Waren sodann die Galiläer auch zum Pfingst- und Laubhüttenfest in Jerusalem? Gewiß waren Galiläer dort, viele sogar; ob aber in der großen Anzahl wie zum Osterfest, zu dem, wie man ruhig sagen darf, alle Galiläer hinaufgezogen waren, das mag bezweifelt werden dürfen. Die Bemerkung: „Auch sie waren nämlich zu dem Feste gekommen", scheint uns darauf hinzudeuten, daß sie, in ihrer Gesamtheit, zum Pfingst- und Laubhüttenfest nicht hinaufgegangen sind. Denn sie in einen Gegensatz zu Jesus und den Judäern zu stellen: „Waren ja doch auch sie (die Galiläer) ebenso wie Jesus und die Bewohner der Landschaft Judäa nach Jerusalem auf das Fest gekommen" [1], ist wohl nicht ratsam; da schiene die Notiz sehr überflüssig, nachdem schon bemerkt ist, daß sie gesehen hatten, was Jesus auf dem Feste zu Jerusalem für Zeichen getan. Leichter läßt sich jedenfalls annehmen, es seien ja inzwischen manche Feste vergangen, doch zum Osterfeste seien auch sie gekommen [2]. Lehrreich könnte diesbezüglich das 7. Kapitel sein; Jesus zögert, zum Laubhüttenfest zu gehen, obschon es höchste Zeit ist; seine Brüder mahnen ihn; er erklärt, er ziehe nicht hinauf, und dann gehen sie allein. Hier ist nicht angedeutet, daß Jesus sich damit gegen eine Vorschrift des Gesetzes verfehle; ja schon die Art der Aufforderung zeigt dies klar an. Wenn es für Jesus Pflicht war, hinauf zu gehen, dann brauchten die Verwandten ihm nicht als Grund anzugeben, er solle sich der Welt offenbaren. Am Feste sodann suchte man nach Jesus; er war nicht da. Freilich erwarteten die Judäer, daß er komme; trotzdem er aber nicht da war, hielten ihn die einen für gut. Ja man war sogar

[1] Belser 150.

[2] Homanner (S. 77) möchte ἡ ἑορτή hier auf Pfingsten oder Laubhütten deuten; doch ist die Beziehung auf 2, 23 offensichtlich.

geneigt, ihn zu entschuldigen, wenn er die Osterwallfahrt unterließ: „Was scheint euch, wird er wohl kommen zum Feste?“ (Jo 11, 56.) Sie fragten aber so, weil sie wußten, daß seine Gefangennahme und wohl auch sein Tod beschlossen sei, und darum zweifelten, ob er sich deshalb nicht fernhalte. Wir dürfen deshalb die Pflicht der Wallfahrt nicht allzusehr pressen, weder bei Jesus noch bei den Galiläern[1]. Alle Bedenken müssen aber schwinden, wenn der Evangelist uns genau die Zeit der Rückkehr angibt. Und er gibt sie so deutlich an, daß über sie kaum ein berechtigter Zweifel bestehen kann.

Viertes Kapitel.

Jesu Rückkehr nach Galiläa.

Wiederholt ist Jesus von Judäa nach Galiläa zurückgekehrt. Von seiner ersten Rückkehr berichtet Johannes 1, 43 f; damals wollte er nach Kana gehen, um seine messianische Tätigkeit zu eröffnen. Eine weitere Rückkehr nach dem namenlosen Feste des 5. Kapitels ist 6, 1 angedeutet; nach dem Laubhüttenfest fehlt jede Andeutung einer Rückkehr (10, 22 f). Scharf tritt dagegen hervor die Rückkehr nach der Tauftätigkeit in Judäa; sie ist „inhaltlich die hervorstechendste und bedeutungsvollste Ankunft Jesu in Galiläa“[2]. Durch sie ist der Zeitpunkt angegeben, in dem der Herr, gezwungen durch das Treiben der Pharisäer, von Judäa scheidet und sich seiner Heimat Galiläa zuwendet; sie bildet einen Wendepunkt in Jesu öffentlichem Leben.

Darüber läßt uns der Evangelist keinen Augenblick im unklaren; nachdem Jesus sein zweites Wunder zu Kana gewirkt, setzt er, obwohl schon dreimal die Ankunft in Galiläa erwähnt ist (4, 43 46 47), nochmals hinzu, der Heiland habe

[1] Sogar nach Belser (S. 151) ist der königliche Beamte von Kapharnaum wahrscheinlicher zu Ostern in Jerusalem anwesend und Augenzeuge der Wunder gewesen und nicht bloß von andern über jene Wunder unterrichtet worden.

[2] Siehe Fendt 141.

dieses Zeichen getan, „als er aus Judäa nach Galiläa gekommen war“ (4, 54). Jetzt erst beginnt die galiläische Wirksamkeit, von der die Synoptiker berichten; was vorher geschah, das war in Judäa geschehen.

Welches Gewicht der Apostel auf diese Rückkunft nach Galiläa legt, zeigt klar die Bemerkung: ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει (4, 43 f).

Sie wird verschieden erklärt: Judäa, Nazareth, Kapharnaum, Galiläa, Judäa und Galiläa, ja sogar die Synagoge der Juden mußten die Heimat des Erlösers abgeben und dabei wurden die willkürlichsten Ergänzungen gemacht und dem Heiland die verschiedensten Motive unterlegt, warum er Judäa oder Galiläa verlassen habe. Man kann dies bei Knabenbauer[1] nachlesen, der sich selbst für Judäa entscheidet; Jesus habe bei dieser Gelegenheit das Wort gesprochen oder es habe, nach andern, der Evangelist das in Nazareth gesprochene Wort hier angeführt, weil Jesu Vorgehen seine Wahrheit bezeugte; vielleicht sei aber das in Nazareth gesprochene Wort nur auf einen ähnlichen Fall angewendet. Belser[2] findet es wunderlich, daß man unter der eigenen Heimat Jesu Galiläa bzw. Nazareth verstehen konnte.

Es ist jedoch manches zu beachten. Der Evangelist deutet nicht an, daß er hier die Synoptiker etwa berichtigen wolle: ist bei diesen Nazareth als Jesu Heimat bezeichnet, wird auch hier nichts anderes darunter zu verstehen sein. Wäre Judäa gemeint, dann stünde das Wort sicherlich an ganz unpassender Stelle; es gehörte nach 4, 3, wo gesagt ist, Jesus habe Judäa verlassen und sei nach Galiläa fortgegangen. Mochte Jesus damals das Wort gesagt oder mochte der Apostel nur sein zu Nazareth gesprochenes Wort auf Judäa angewendet haben, jede Zweideutigkeit wäre dann ausgeschlossen gewesen. Warum aber an unserer Stelle dieses Urteil über Judäa, da mehr denn 40 Verse zwischen dem Abgang von Judäa und dem Aufbruch

[1] Comm. in Ev. sec. Ioann.[1] 180 f. [2] S. 149.

von der Stadt der Samariter liegen und da schon mehrere Tage verflossen sind, seit Jesus von Judäa fortgezogen? Der Evangelist denkt auch jetzt gar nicht mehr an Judäa. Die Vulgata hat ja wohl: Exiit inde et abiit in Galilaeam, und dieses abiit in Galilaeam könnte man schließlich als Wiederaufnahme von 4, 3 abiit iterum in Galilaeam (ἀπῆλθεν) ansehen. Der griechische Text kennt aber als Ausgangspunkt an der zweiten Stelle nur noch die Samariterstadt: ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν[1]. Das von Johannes so oft gebrauchte μαρτυρεῖν, das doch mehr besagt als ein gewöhnliches λέγειν, mahnt auch, an einen feierlichen Augenblick zu denken, in dem Jesus dieses Wort gesprochen; ginge es auf Judäa, wäre dieser Moment gegeben gewesen, als der Heiland tatsächlich Judäa verließ, also 4, 3, nicht aber hier, wo er schon einige Tage fern von Judäa weilte. Auch αὐτός, das immer einen Gegensatz zum Ausdruck bringt, besagt Ähnliches; wenn Jesus über das undankbare Judäa dieses schlimme Wort sprach, dann ist dies eigentlich nur etwas Selbstverständliches, so daß man wahrlich nicht sagen mußte: „Selbst hat Jesus ja gesagt.“ Es ist ganz lehrreich, hier die Parallelstellen Mt 13, 57; Mk 6, 4 und Lk 4, 24 nachzulesen, an denen sich einfach ὁ δὲ Ἰησοῦς, καὶ ἔλεγεν ὁ Ἰησοῦς, εἶπεν δέ findet.

Liegt somit ein Gedanke an Judäa fern, zeigt wohl auch die Verbindung mit dem Folgenden durch οὖν, daß auf keinen Fall, man mag Judäa oder Galiläa als Heimat Jesu ansehen, an ein bei dieser Gelegenheit gesprochenes Wort Jesu gedacht ist; immer ergäbe sich ja ein Gegensatz zwischen jener Zurückweisung und der freudigen Aufnahme der Galiläer, der am größten wäre, wenn der Herr von Galiläa selber es sagte, daß es ihm keine Ehre gegeben. Auch das scharfe αὐτὸς Ἰησοῦς löst diese Bemerkung aus dem Zusammenhange los und läßt

[1] Gezwungen ist wohl die Übersetzung von Belser (S. 149): „Nach zwei Tagen ging er von dort ... hinaus nach Galiläa.“ — Die Lesart ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἀπῆλθεν ist zu wenig bezeugt, als daß wir damit rechnen dürften.

sie als Zwischenbemerkung des Evangelisten erscheinen. Es schließt sich in der Tat Vers 45 aufs beste an Vers 43 an.

Man mag nun in der Heimat Jesu Judäa oder Galiläa sehen, wir wagen es nicht, uns für das eine oder andere zu entscheiden, obwohl weit mehr für Galiläa zu sprechen scheint; mag es heißen, Jesus habe Judäa verlassen, weil er dort keine Ehre fand, oder aber, er sei nach Galiläa gegangen, um auch dort eine Wirksamkeit zu entfalten, die der Apostel in elegischer Stimmung durch den Ausspruch des Herrn charakterisiert: „Ein Prophet findet nicht Ehre in seinem Vaterlande", in jedem Falle ist hier ein Markstein in der Geschichte des Heilandes gesetzt: Judäa wird verlassen, Galiläa heimgesucht. Wie aber konnte Johannes das Wirken in Galiläa so nachdrücklich von dem in Judäa scheiden, wenn der Herr nur zwei bis drei, bzw., wenn man den Aufenthalt in Jerusalem einrechnet, etwa vier Wochen in Judäa gewesen ist? oder gar, wenn er sich in den wenigen Tagen, die er nach der Hochzeit zu Kapharnaum geblieben war, schon für seinen demnächstigen ständigen Aufenthalt in Galiläa Quartier gemacht hat, wie Belser[1] annimmt? Muß sich nicht vielmehr die Wirksamkeit in Judäa über eine ziemlich lange Zeit erstreckt haben?

Es ist aber, wie heutzutage fast allgemein zugegeben wird, in dem Worte Jesu: „Sagt ihr nicht, daß es noch vier Monate sind, bis die Ernte kommt?" genau der Zeitpunkt der Rückkehr festgesetzt. Da die Ernte in den April fällt, werden wir damit in den Dezember verwiesen.

Belser bemerkt jedoch dazu[2]: „Wenn der Herr bald nach Ostern durch Samarien reiste und bei Sychar Saaten antraf, deren Reife von den Jüngern erst nach vier Monaten erwartet wurde, so kann es sich nur um Sommersaaten handeln, . . . πυρὸς σιτάνιος oder τρίμηνος. triticum trimestre. Wenn die Jünger hier von vier Monaten reden, so ist zu

[1] S. 81. [2] S. 144 f.

beachten, daß die Zahl 4 sowie das Vielfache von 4 (40, 400, 4000) zu den gebräuchlichsten runden Zahlen gehörte. In den heißen Ländern waren freilich die Sommersaaten eine äußerste Seltenheit. In der Regel wird es zu einer Frühjahrsbestellung nur gekommen sein, wenn die Frühjahrsernte ausfiel, etwa durch Kriegsläufte. Es wird auch heute noch die Ansicht van Bebbers nicht für überwunden erklärt werden können, wonach mit dem Sabbatjahr Herbst 780 bis Herbst 781 ein Jubeljahr zusammengetroffen ist, so daß man erst nach Beginn des Nisan 782, als der Herr öffentlich auftrat, zum erstenmal wieder säen durfte."

Da wäre es sicher merkwürdig, daß der Sommerweizen πυρὸς τρίμηνος heißt, während die Jünger sagen: ἔτι τετράμηνός ἐστιν. Daß sie eine runde Zahl gebrauchen, ist darum nicht gut anzunehmen, weil bei Sommersaaten die Ernte längst ersehnt wäre[1]. Jedenfalls müßten wir fragen, ob denn der Apostel nicht beachtet habe, daß damit eine irreführende Zeitangabe gemacht sei. Wenn er namentlich, wie behauptet wird, den Nachweis bringen wollte, daß Jesu Weissagung von einer genau einjährigen Wirksamkeit erfüllt worden sei, wenn dieses Jahr sich „wie ein roter Faden" fast durch das ganze Evangelium durchzieht[2], mußte dann der Evangelist nicht auch daran denken, daß hier mit Sommersaaten ein Ausnahmezustand gegeben sei? Dürfen wir auch bei den Synoptikern, die auf diese Ernte wohl ebenfalls zu sprechen kommen[3], keine diesbezügliche Bemerkung erwarten, bei Johannes könnten wir sie nicht missen. Es steht sodann gar nicht fest, ob 780/81, d. h. nach unserer Zeitrechnung von 27 auf 28, ein Sabbatjahr gelaufen ist; nach gewöhnlicher und kaum anfechtbarer Annahme begann dieses im Herbst 26 und endete im Herbst 27; ein Jubeljahr soll 33/34 gewesen sein[4]. Außerdem ist auch

[1] Scharf lehnt Zahn (S. 253 A. 42) Belsers Annahme von Sommersaaten ab.

[2] Belser 93. [3] Mt 12, 1 ff und Parallelen.

[4] Vgl. J. Hontheim S. J., Das Todesjahr Christi und die danielische Wochenprophetie, in Katholik 1906, II 124 f. Vgl. Westberg 57 ff.

die von van Bebber[1] und Belser angenommene Verbindung des Jubel- mit dem Sabbatjahr ganz problematischer Natur. Es scheint darum gar kein Grund gegeben, hier Sommersaaten zu vermuten, geschweige denn, sie annehmen zu müssen.

Noch ein anderer Angriff richtet sich gegen die gewöhnliche Verlegung der Szene am Jakobsbrunnen in den Winter. Ermüdet von der Reise setzte sich Jesus an dem Brunnen nieder; es war um die sechste Stunde. Da kam das Samariterweib, um Wasser zu schöpfen. Gebeten sodann von den Samaritern, daß er bleibe, blieb Jesus bei ihnen zwei Tage[2]. Damit sei nun deutlich auf den Sommer hingewiesen. Johannes befolge für gewöhnlich die kleinasiatische Stundenzählung von Mitternacht an, so daß Jesus um 6 Uhr abends am Brunnen angekommen sei. Dies sei die regelmäßige Zeit des Wasserholens gewesen (Gn 24, 11; 1 Sm 9, 11); zu dieser Zeit passe die Bemerkung über die Ermüdung Jesu, die Bitte der Samariter, zu bleiben, d. h. zu übernachten, und vollends die Notiz über das Weggehen der Jünger zum Einkauf von Lebensmitteln. Im Dezember sei aber um 6 Uhr schon längst die Sonne untergegangen; auch gebe es im Dezember Quellen und Bäche allüberall in Hülle und Fülle, so daß Jesus seinen Durst aus jedem „Bache am Wege" hätte stillen können[3]. Nur um frisches Brunnenwasser zu erhalten, sei die Frau so weit gegangen (20 Minuten); anderes Wasser hätte sie ja in der wasserreichen Gegend sonst ohne Mühe überall gefunden; auch das lasse auf die warme Jahreszeit schließen[4].

Daß Jesus auch um Mittag ermüdet sein kann, wird nicht bezweifelt werden dürfen. Ob er aber wohl seine Jünger gegen Abend noch fortgeschickt hätte, um Lebensmittel zu kaufen? Wo wollte er denn übernachten? etwa im Freien? Das ist doch nicht anzunehmen. Wenn nicht, konnte er jedenfalls,

[1] S. 169 ff: Das Jubeljahr habe schon, nach Saulschütz, mit dem Nisan des siebten Sabbatjahres begonnen. Vgl. dazu Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie II 165 f.

[2] Jo 4. 6 f 40. [3] Belser 129.

[4] Belser 132: vgl. auch Einleitung in das Neue Testament[2] 320 f.

da die Nacht schon hereinbrach[1], nicht mehr gut weiterziehen, zudem er ermüdet war und hier offenbar ausruhen wollte. Ob er dann nicht besser gleich in dieser Stadt Einkehr genommen hätte? Übrigens würde die Bemerkung über Jesu Ermüdung für die Zeit um 6 Uhr abends nicht einmal so gut passen; die heißesten Stunden des Sommertages hätte Jesus doch wohl mit seinen Jüngern geruht, so daß die Ermüdung um 6 Uhr nicht allzu groß sein konnte. Daß Jesus Durst zu leiden hatte, steht auch nicht geschrieben; seine Bitte an das Weib konnte leicht einem andern Motive entspringen. Was hätte es auch genützt, wenn die Jünger, die ja nicht damit rechnen konnten, daß ihnen jemand am Brunnen Wasser schöpfen werde, etwas zum Essen gekauft hätten (4, 31 f), falls nicht Aussicht gewesen wäre, auch den Durst zu stillen? Aus dem Wasserholen des Weibes dürfen wir nicht zu viel schließen, weil dies als ein Ausnahmefall deutlich genug charakterisiert scheint; kommt sie ja ganz allein an den Brunnen.

Doch die Stundenzählung! Belser beruft sich auf Jo 1, 40 und 19, 14. 4, 52 muß er selber annehmen, daß hier, weil Juden redeten, mit der siebten Stunde 1 Uhr mittags gemeint sei; ebenso 11, 9, wo der Heiland von den zwölf Stunden des Tages redet. Schon dieser Wechsel zwischen jüdischer und kleinasiatischer Stundenzählung wäre auffallend. Im ersten Kapitel ist erzählt, daß die zwei Jünger des Täufers um die zehnte Stunde Jesus gefolgt oder dort angekommen sind, wo Jesus blieb; die Bemerkung: „Sie blieben bei ihm jenen Tag" sollte nun unverständlich sein, wenn die Jünger erst um 4 Uhr nachmittags zu Jesus gekommen wären. So bestimmt darf dies aber nicht ausgesprochen werden; wenn die Jünger nach der Ankunft in seiner Wohnung den Rest des „Tages" und schließlich gar noch etwas von der Nacht bei Jesus bleiben, wie z. B. auch der Heiland am Ostertag, aber doch wohl erst ziemlich spät nach 6 Uhr abends den

[1] Nach Gn 24, 11 ist die Zeit des Abends die Zeit des Wasserholens.

Jüngern erschienen ist (20, 19)[1], dann konnte es ganz gut heißen, daß sie jenen Tag bei ihm geblieben seien. Auf eine spätere Nachmittagsstunde scheint auch die Frage der Jünger hinzuweisen: ποῦ μένεις; (1, 38), das Belser übersetzt: „Wo hast du deine Herberge?" Erschien Jesus schon früh 10 Uhr, dann könnte eher daran gedacht werden, daß er an diesem Tage noch weiterziehen werde; eine Frage: „Wo bleibst du?" wäre da sicher minder am Platze. Ganz anders aber, wenn der Tag sich schon geneigt hat, der Heiland also bald seine Herberge aufsuchen wird[2].

Aus 19, 14 werden wir auch, der gewöhnlichen Tradition folgend, nichts anderes schließen dürfen: ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, als Pilatus Jesum verurteilte. Nach Belser geschah dies um $^1/_2$7 Uhr[3]. Nach 18, 28 war es πρωί, als die Juden Jesum ins Prätorium führten; πρωία bezeichne aber die Zeit der letzten Nachtwache von 3 bis 6 Uhr morgens. Nach Mt 27, 1 hielten die Juden erst Rat, um Jesus zu verurteilen, πρωίας γενομένης; ähnlich nach Mk 15, 1 εὐθὺς πρωί, d. h. wohl: gleich in der Frühe[4]. Wenn es richtig ist, daß bei den Juden ein rechtskräftiges Todesurteil nur bei Tage gefällt werden konnte[5], dann hätte diese Versammlung beim Morgengrauen stattgefunden; einige Zeit erforderte sie auch, so daß es schon darum ziemlich hell

[1] Nach van Bebber (S. 186) und Belser (Einleitung 321) hat der Herr Jo 16, 16—27 selbst sowohl seine Auferstehung als seine Wiedererscheinung am Abend oder in der Nacht zu demselben Tag, dem Sonntag, gerechnet. Eine Anbequemung an den römischen Brauch, die Tage, aber nicht die Stunden von Mitternacht an zu zählen, wäre leicht denkbar.

[2] Zahn (S. 128) schließt aus der Zeitangabe auch, daß die Jünger an diesem Tag nicht mehr den Rückweg antraten, sondern den Rest des Tages und die folgende Nacht bei Jesus blieben; für letzteres führt er auch eine Reihe von Vätern an.

[3] S. 497.

[4] Vgl. Mk 16, 2, λίαν πρωί, das bestimmt wird durch ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου.

[5] Nach den Brüdern Léman, Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ, Paris 1876; vgl. Handbuch zur Biblischen Geschichte II von Schuster-Schäfer 444 A. 6; 448 A. 3

sein mußte, bis Jesus zu Pilatus geführt wurde. Es sagt denn auch Lukas (22, 66) ausdrücklich: ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον. Uns würde es etwas seltsam vorkommen, wenn die Juden schon vor Tagesanbruch den Landpfleger belästigt hätten. Denkt man aber an die Versuche, die von Pilatus gemacht worden waren, Jesum zu retten, und die jedenfalls viel Zeit beansprucht hatten, an die Geißelung und Dornenkrönung, bei welch letzterer wiederum nicht zu eilig verfahren worden sein wird, oder gar an die Überweisung an Herodes und an die Zurückführung zu Pilatus, dann wird es wenig wahrscheinlich sein, daß die Verurteilung schon eine gute halbe Stunde nach Sonnenaufgang stattgefunden habe[1]. Viel leichter läßt es sich doch vorstellen, daß mit den Verhandlungen die Zeit bis gegen Mittag ausgefüllt wurde[2].

Wir dürfen darum getrost annehmen, daß Jesus um Mittag am Jakobsbrunnen weilte[3]. Wie aber konnten ihn dann die Samariter darum bitten, bei ihnen zu bleiben, d. h. zu übernachten? Vom Übernachten steht nichts im Evangelium und es wäre nicht ratsam, es hineinzuinterpretieren. Denken wir doch daran, daß das Weib in der Stadt verkündet hatte: „Kommt, sehet den Mann, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe. Ob er vielleicht der Messias ist?“ Auf solche Kunde zögerten die guten Samariter keinen Augenblick hinauszueilen, und da sie zu Jesus kamen, baten sie ihn doch nicht, bei ihnen zu übernachten! Welche Eifersucht herrschte zwischen Samaria und Judäa bezüglich der wahren Religion! Und wenn jetzt der Messias bei den verachteten Samaritern aufzutreten sich würdigt, werden ihn da die Samariter einladen, bei ihnen zu übernachten? Nein, bei ihnen soll er bleiben, wenn nicht immer, doch möglichst lange

[1] Auffallend wäre auch, daß ὥρα ἦν ὡς ἕκτη 4, 6 „die Zeit um ½6 Uhr“ (Belser 129), 19, 14 aber „½7 Uhr“ (S. 497) bedeuten soll; stünde dann im zweiten Fall nicht besser ὡς ἑβδόμη?

[2] Vgl. Handbuch zur Bibl. Gesch. II 471 A. 2.

[3] Vgl. zur Stundenzählung bei Johannes den trefflichen Exkurs bei Zahn 719 f.

bleiben. So hat auch der Evangelist ihre Bitte verstanden; er fährt fort: καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας, „und wirklich blieb er dort zwei Tage". Hier ist das μεῖναι offenbar wieder aufgenommen; es ist darum unstatthaft, diesem den Sinn von übernachten zu unterschieben.

Wir müssen also daran festhalten: Jesus ist vier Monate vor der Ernte, im Dezember um Mittag an den Jakobsbrunnen gekommen.

Daß Jesu Ankunft in Galiläa in den Winter fällt, mag sogar die kurze Perikope von Jesu zweitem galiläischen Wunder zeigen (Jo 4, 46 ff). Jesus kommt nach Kana: von Kapharnaum eilt zu ihm der königliche Beamte und bittet ihn, er möge seinen Sohn heilen; der Heiland entläßt ihn mit dem Worte: „Ziehe hin! Dein Sohn lebt.' Es glaubte der Mann dem Worte, das Jesus zu ihm gesprochen hatte, und er zog hin. Da er aber schon hinabstieg, kamen ihm die Knechte entgegen und meldeten, daß sein Kind lebe"; auf seine Frage aber, wann die Besserung eingetreten sei, erfuhr er: „Gestern um die siebte Stunde verließ ihn das Fieber." Das war um 1 Uhr mittags. Belser[1] folgert aus dieser Zeit, daß jener Tag ein Sabbat gewesen sei, da die Juden am Sabbat immer lange in der Synagoge verweilten; der Beamte habe darum erst so spät zum Heiland kommen können und des Sabbats wegen erst nach Sonnenuntergang den Heimweg angetreten. Wir können uns aber mehr an den Wortlaut halten und bekommen dann eine viel natürlichere Erklärung. Der Beamte hatte gehört, daß Jesus in Kana weile; so machte er sich voll Vertrauen am nächsten Tag in aller Frühe auf, zu ihm zu eilen. Kapharnaum lag nach der allgemeinen Annahme an die 30 km von Kana entfernt[2]; wenn der Beamte um die siebte Stunde dort eintrifft, trotzdem er offenbar geeilt war, so sehr es nur möglich war, kann daraus schon erschlossen werden, daß die Tagesstunden damals nicht sonderlich lang

[1] S. 152.

[2] Zur Lage Kanas vgl. Fonck, Die Wunder des Herrn I 126 ff.

waren; zur Zeit der kürzesten Tage, also im Dezember, zählt die Stunde nicht ganz 50 Minuten, zur Zeit der längsten Tage dagegen über 70. Im Mai wären die Stunden demnach sicher schon zu 65 Minuten zu rechnen. Der Wortlaut legt sodann nahe, daß der Mann sogleich nach dem Bescheide Jesu wieder aufgebrochen ist. Das scheint auch leicht begreiflich; wie drängte er doch den Heiland, mit ihm nach Kapharnaum hinabzusteigen! Schon die kleinste Verzögerung dünkte ihm unerträglich. Trotz seiner Eile kam er aber an diesem Tage nicht mehr heim; im Sommer hätte er in den noch übrigen fünf Tagesstunden zu je etwa 65 Minuten leicht noch in die Ebene vom See Genesareth hinuntersteigen und dann ohne besondere Schwierigkeit den Rest des Weges auch bei Dunkelheit fortsetzen können. So aber überraschte ihn, weil es Winter war, die Nacht noch auf dem Hochplateau; wenigstens schien es nicht mehr ratsam, den steilen Abstieg noch zu unternehmen. Darum mochte er in Arbela übernachtet sein. Die Knechte, die, wie auch Belser bemerkt, wohl noch zugewartet hatten, ob die Besserung auch anhalte, werden des andern Tages noch vor Sonnenaufgang aufgebrochen sein; da sie nun zur Hochebene hinaufsteigen wollten, begegneten sie ihrem Herrn und konnten ihm die freudige Botschaft bringen.

Wir wollen uns nicht zu sehr auf die Beweiskraft dieses Argumentes stützen; wie aber ersichtlich, läßt sich die Erzählung wohl am besten verstehen, wenn wir sie in den Winter verlegen[1].

Fünftes Kapitel.

Purim 29.

Wenn Epiphanius in dem angenehmen Jahre des Herrn das erste Lehrjahr Jesu gesehen hat, in dem von allen Seiten gern auf den Herrn gehört worden sei und sich kein Widerspruch gegen ihn geltend gemacht habe, muß seine Deutung

[1] Vgl. Handbuch zur Bibl. Geschichte II von Schuster-Schäfer 162 A. 2.

als nicht stichhaltig zurückgewiesen werden; trotzdem ließe sich in diesem Sinne, freilich nur bis zu einem gewissen Grade, von einem angenehmen Jahr des Herrn reden, das mit den Szenen am Jordan angegangen ist und sein Ende findet auf dem namenlosen Feste, von dem uns im fünften Kapitel des Johannesevangeliums berichtet ist. Auf ihm erst begann die Katastrophe, die ihren blutigen Abschluß fand in dem Gottesmorde.

Johannes sagt nicht, welches Fest das war; man hat schon an Ostern, Pfingsten, Laubhütten, Tempelweihe und Purim gedacht; so könnte eine Entscheidung schwer scheinen. Es lassen sich aber gar manche und wohl auch triftige Gründe angeben, die eine solche ermöglichen. Vor allem wäre es gewiß merkwürdig, wenn der Evangelist bei Ostern, Pfingsten, Laubhütten oder beim Tempelweihfest den Namen nicht beigefügt hätte; daß er ihn nicht wußte, ist undenkbar; daß ihm nichts daran lag, höchst unwahrscheinlich[1]. So oft er von Festen spricht, hat er jedesmal bei ihrer ersten Erwähnung deren Namen angegeben; so bei Ostern (2, 13; 6, 4; 12, 1), Laubhütten (7, 2) und dem Tempelweihfest (10, 22). Warum der Evangelist das Pfingstfest nicht hätte nennen sollen, ist nicht ersichtlich; Lukas in seiner Apostelgeschichte (2, 1: 20, 16) und der hl. Paulus (1 Kor 16, 8) hatten den Namen schon gebraucht. Dagegen ist schon wiederholt bemerkt worden, es sei ihm für das Purimfest kein entsprechender griechischer Name zu Gebote gestanden; auch habe er dessen Kenntnis bei den außerjüdischen Lesern nicht voraussetzen können;

[1] Völlig unhaltbar scheint uns die Annahme Fendts (S. 129), daß Johannes „das Wesentliche, für ihn Maßgebende nicht im Festnamen selbst, nicht im Charakter des Festes sieht, der ihm freilich sonst ganz automatisch in die Feder floß, sondern in der Tatsache, daß ein Fest überhaupt stattfand. Nur dies war notwendig, um für die Darstellung die Möglichkeit zu haben, Jesum wieder in Judäa-Jerusalem auftreten zu lassen". Was wir vom diesbezüglichen Sprachgebrauch des Evangelisten gefunden haben, läßt wahrlich nicht an eine automatische Schreibweise denken. War übrigens 10, 22 die Erwähnung des Tempelweihfestes nötig, um Jesus nach Jerusalem zu führen?

nehmen wir noch dazu, daß es hier auf den Festcharakter wirklich gar nicht ankommt, wie etwa beim Laubhüttenfest (7, 2 ff), daß zudem Purim selbst ein ganz unbedeutendes Fest war, so konnte all dies für den Evangelisten Grund genug sein, einfach zu schreiben, daß ein Fest gewesen sei. Für Purim spricht dann noch ganz besonders, daß dieses Fest zwischen der Rückkehr Jesu aus Judäa im Dezember und das 6, 4 erwähnte Osterfest fällt, so daß es uns nicht wundernimmt, wenn sich, wie auch Belser[1] zugibt, die bedeutendsten Erklärer für Purim entschieden haben. Wäre das Fest nicht Purim, sondern irgend ein anderes beliebiges, dann läge zwischen dem vierten und dem sechsten Kapitel ein Zeitraum von mehr denn einem ganzen Jahr; es ist nun wohl wahr, daß sich nach dem vierten Kapitel eine vom Evangelisten deutlich angegebene Lücke findet; nachdem er erzählt hat, was vor die galiläische Wirksamkeit des Herrn gefallen ist, kann er ganz gut bezüglich des Aufenthaltes in Galiläa auf die schon bekannten Evangelienschriften verweisen, und jedermann weiß, daß deren Berichte hier einsetzen. Es könnte an sich darum auch eine längere Zeit übergangen sein. Aber es ist nicht gut denkbar, daß im Verhalten Jesu zu den Hierarchen und Pharisäern in Jerusalem und umgekehrt in einer so langen Zeit nicht eine Änderung eingetreten sei, nachdem sich doch schon, ehe der Herr von Judäa schied, eine Spannung bemerkbar gemacht hatte; deswegen wird das Fest 5, 1, auf dem der Bruch tatsächlich erfolgte, möglichst bald nach der Rückkehr Jesu fallen müssen, und das nötigt uns, in erster Linie an Purim zu denken.

[1] S. 158. — Die sich auch findende Lesart ἦν ἡ ἑορτή für die gewöhnliche ἦν ἑορτή ist jetzt fast allgemein aufgegeben; Zahn (S. 270 f) hält sie fest und sieht darum in dem Fest Laubhütten. Sie ist aber schon deswegen unmöglich, weil Johannes den Ausdruck ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, der nur auf Laubhütten gehen könnte, nach 7, 2 nicht als bekannt voraussetzt. Die Vertreter einer dreijährigen Lehrtätigkeit Jesu sehen in dem Fest ein Ostern unter Berufung auf den hl. Irenäus; wie wir aber gefunden haben, sah Irenäus in diesem Feste das 6, 4 erwähnte Ostern, so daß dann dieses nicht mehr gezählt werden dürfte.

Dem wird aber entgegengehalten, Jesus habe sicher Purim nicht besucht, weil dieses Fest mit der Zeit zu einer reinen Karnevalsbelustigung ausgeartet war. Dieser Einwurf wiegt sehr schwer; denn das wäre keine Zeit, solch erhabene Lehren vorzutragen, mitten unter ausgelassenen Volksscharen. Aber dieses Fest war damals ein Sabbat, nicht bloß ein Festsabbat, was selbstverständlich gewesen wäre und einer Erwähnung gar nicht bedurft hätte, sondern ein Wochensabbat. Da dies für die Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu von größter Bedeutung zu sein scheint, müssen wir diese Frage eingehender behandeln.

Die Heilung des Kranken fand an einem Festtage statt, nicht an irgend einem andern Tage, also auch nicht an einem gewöhnlichen Wochensabbat innerhalb einer Festoktav; wenn Jesus zu dem Feste hinaufgegangen ist, dann hat er auch, da weitere Angaben fehlen, am Festtage das Wunder gewirkt, dies um so mehr, da wir ja gar nicht wissen, ob dieses Fest überhaupt eine Oktav gehabt hat. Vom Passah 28 ist der Festtag genau markiert (2, 23), beim Laubhüttenfest, wo Jesus am Festtage selber noch nicht in Jerusalem weilte, sind ebenso genau die Tage angegeben, an denen er aufgetreten ist (7, 14 37; vgl. 9, 14); beim Tempelweihfest (10, 22) haben wir wohl ohne weiteres an den ersten Tag zu denken, an dem sich mehr Leute gesammelt hatten. Hier, wo jede nähere Bestimmung fehlt, kommt ein anderer Tag überhaupt nicht in Frage. Der Tag war also, weil Festtag, ein Sabbat, ein Festsabbat. Obgleich dies aber selbstverständlich ist, hat Johannes noch beigefügt, nicht, daß jener Tag ein Sabbat war, das wäre eine unnötige Erklärung gewesen, sondern, daß ein Sabbat war an jenem Tage (5, 9). Dem Wortlaut nach kann damit nicht gut etwas anderes angegeben sein, als daß auf den Tag, also auf den Festtag, ein Sabbat, d. i. ein Wochensabbat, getroffen hat.

Man könnte sich dagegen auf 9, 14 berufen, wo es ebenfalls heißt: „Es war aber ein Sabbat an dem Tage, an dem Jesus den Teig gemacht und seine Augen geöffnet hatte."

Es ist aber gar nicht gewiß, an welchem Tage der Blindgeborne geheilt wurde. Belser[1] setzt die Heilung auf das sabbatliche Exhodienfest an, das im Jahre 29 auf Mittwoch den 19. Oktober fiel. Diese Datierung fußt jedoch auf 8, 1 ff, wonach Jesus am 21. Tischri, dem Schlußfest von Laubhütten, auf den Ölberg gegangen und in der Frühe wieder in den Tempel gekommen ist; ob aber dieser Abschnitt von der Ehebrecherin vom Evangelisten selber stammt, wird mancherseits bestritten. Außerdem könnte man noch große Bedenken haben ob denn nicht nach 8, 59 einige Tage einzuschieben sind, so daß das Wunder immerhin erst am Samstag den 22. Oktober gewirkt sein kann. Doch selbst wenn wir es auf das Exhodienfest fallen lassen und uns auf die Perikope 8, 1 ff stützen, ist nur das gesagt, daß das Wunder am folgenden Tag geschah; die Kenntnis, daß dieser Tag nach dem letzten großen Tage des Festes (7, 37) auch ein Festtag war, durfte bei den Heidenchristen sicher nicht vorausgesetzt werden, und Johannes hat sie gewiß auch nicht vorausgesetzt, da er ja auch beim Tempelweihfest bemerkt hat, daß dieses Fest im Winter gefeiert werde (10, 22). Hier mußte er also angeben, daß jener Tag ein Sabbat war, namentlich, wenn er gar nicht angedeutet hatte, daß das Wunder am folgenden Tag gewirkt worden ist.

Nehmen wir vorerst an, es sei das ein Festsabbat gewesen. Die Situation ist aber von der auf dem Feste 5, 1 gänzlich verschieden. Heilte Jesus zur Zeit des Laubhüttenfestes auch nur an einem Festsabbat den Blindgebornen, so konnte er dadurch leicht den schon vorhandenen Haß seiner Feinde aufs neue reizen; gingen die Pharisäer ja schon darauf aus, Gesetzesübertretungen bei ihm zu suchen, um ihn verderben zu können; eben hatte man ihn sogar steinigen wollen (8, 59). Nicht so war es aber, als der Heiland den Kranken am Teiche Bethesda heilte.

Dem Konflikt, der gegen Ende des Jahres 28 gedroht hatte, war Jesus ausgewichen; den Zeitpunkt, offen gegen die

[1] S. 301.

Pharisäer aufzutreten, erachtete er jetzt für gekommen, auf diesem namenlosen Feste. Das ist die Stunde, in der die Entscheidung fällt; dazu ist Jesus nach Jerusalem gegangen, die Judäer zu einem Entscheide zu zwingen. Er fordert sie offen heraus, er tut ein Werk, das sie nötigt, ihn als Gottgesandten anzuerkennen oder als Gesetzesverächter zu verwerfen[1]. Wird er sich aber, so fragen wir, zu diesem Zweck einen Festsabbat erwählt haben, der an Heiligkeit weit unter dem Wochensabbat stand, für den es so viele Ausnahmen gab, Ausnahmen, die auch von den Pharisäern zugestanden wurden? Wir glauben nicht. Er verletzt vielmehr, was sie für unverletzlich halten und aufs heiligste hüten, weil es auf Gottes Gesetz beruht, den heiligen Wochensabbat; er zeigt sich als den Herrn des Sabbats. Anderswo nennt er sich direkt den Herrn des Sabbats (Mk 2, 28). Es wurde behauptet, er habe von dieser Prärogative, die er damit für sich in Anspruch nehme oder zu nehmen scheine, niemals Gebrauch gemacht, sondern während seines irdischen Lebens das mosaische Zeremonialgesetz aufs vollkommenste beobachtet, nur nicht gemäß den oft lächerlichen Interpretationen der Pharisäer[2]. Dazu stimmt aber nicht das Bild, das uns der Evangelist von dem Herrn an diesem Feste zeichnet; hier zeigt sich Jesus tatsächlich als den Herrn des Sabbats, und wenn er das tun will, zeigt er sich zweifellos souverän über den Wochensabbat, der als göttliche Institution gilt.

---

[1] Ganz anders Zahn (S. 283). der zu Jo 5, 8 nur bemerkt, daß „die Aufforderung Jesu, sich zu erheben, sein Ruhebett auf den Rücken zu laden und auf eigenen Füßen zu gehen", in die Seele des Kranken Glaubensmut und in seine Glieder Kraft gebracht habe, der Aufforderung zu folgen. Wie Jesus, heißt es sodann, „als schlichter Festpilger nach Jerusalem gekommen ist, so will er auch nicht wie bei seinem früheren Besuch (2, 13 bis 3, 21) durch Wort und Tat auf das Volk wirken. Diese vereinzelte Heilungstat soll nicht ein σημεῖον sein . . .. sondern ein Werk der Barmherzigkeit, welches er ohne planmäßige Absicht aus Mitleid mit einem hoffnungslos Leidenden tut."

[2] Van Bebber, Zur Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes Jesu, in Katholik 1899, II 218.

Schließen etwa einzelne Umstände der Heilung einen Wochensabbat aus?

Jesus findet die Halle voll von Kranken aller Art; sie alle warten auf die Wallung des Wassers und wollen sich, sobald diese eintritt, in den Teich stürzen; denn sie sind überzeugt, daß der erste, der bei der Wallung in den Teich hinabsteigt, geheilt wird. „An Wochensabbaten", sagt nun Belser[1], „ist das Gebot der Ruhe so streng, daß auch Bäder nicht erlaubt waren; ein solches fand aber seitens der Kranken im Teiche Bethesda statt, wenn sie geheilt wurden. Dies aber hätten die pharisäischen Wächter des Sabbatgesetzes an Wochensabbaten nicht geduldet." Allerdings schrieb die Sabbatfeier, namentlich seit dem Exil, eine äußerst peinliche Ruhe vor; aber es gab auch Ausnahmen, die nicht nur durch den Dienst des Heiligtums oder durch anderweitige Vorschriften, wie jene der Beschneidung, geboten waren, sondern auch sonst in Notfällen zugestanden wurden[2]. So haben die Juden, um sich vor der Ausrottung zu bewahren, beschlossen, auch am Sabbat gegen den Feind zu kämpfen, wenn er angreife (1 Makk 2, 40 f); so löst nach dem Zeugnis des Heilandes ein jeder am Sabbat seinen Ochsen oder Esel von der Krippe, um ihn zur Tränke zu führen (Lk 13, 15); so zieht ein jeder seinen Sohn oder seinen Ochsen, wenn sie am Sabbat in den Brunnen fallen, unbedenklich heraus (Lk 14, 5)[3]. Wenn der Heiland damit die Erlaubtheit seiner Krankenheilungen beweist und seine Gegner gegenüber diesem Argumente verstummen müssen, muß dann nicht auch ein Bad im Bethesda am Sabbat zugelassen werden? War es auch ein Fehlgriff, wenn der Synagogenvorsteher meinte, an den Tagen, an denen man arbeiten dürfe,

[1] S. 165.

[2] Nach dem Mischnatraktat Joma (herausgegeben von P. Fiebig, Tübingen 1905) 8, 6 sagt Rabbi Matjah ben Cheresch: „Jede Lebensgefahr vertreibt (hebt auf) den Sabbat."

[3] Konnte das Vieh im Brunnen gefüttert werden, sollte man es erst nach Ausgang des Sabbats herausziehen (vgl. Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel[2], München 1869, 613).

sollten die Leute kommen und sich heilen lassen, irgendwie konnte er sich doch dazu berechtigt fühlen, weil ja offenbar Jesus an den andern Tagen ebensogut heilen konnte und die Heilung am Sabbat nicht notwendig war. Ganz anders am Bethesda: so oft das Wasser in Wallung kam, wurde nur einer geheilt; kam es auch an einem Wochensabbat in Wallung, dann war die Alternative gegeben: Entweder wird das Bad erlaubt oder es wird einer nicht geheilt. Darum konnten die Pharisäer dieses Bad nicht verbieten. Oder besaßen sie solche Macht in Jerusalem, daß ihre Auslegungen auch galten, wenn Gott selber sprach? Denn das dürfen wir nicht vergessen, daß wir es hier mit Vorgängen zu tun haben, die gewiß außerhalb der pharisäischen Kasuistik lagen; es wäre ja müßig gewesen, die Frage aufzuwerfen, ob es erlaubt sei, am Sabbat Wunder zu wirken oder an sich wirken zu lassen. Wenn nun, wie zweifellos vom Teiche angenommen wurde, Gott selber wirkte und die Kranken heilte, und zwar an Sabbaten mitunter geradeso wie an andern Tagen, hätte sich nicht das gesunde Volksbewußtsein gegen eine solche maßlose Tyrannei empört, falls die Pharisäer es gewagt hätten, zu sagen, an Sabbaten dürfe man sich nicht heilen lassen? Gott bietet die Heilung an, und Menschen verbieten es, sie anzunehmen! War auch sonst ein Bad am Sabbat verpönt, dieses Bad mußte sicher gestattet werden.

Es konnte auch sonst aus wichtigen Gründen ein Bad am Sabbat für erlaubt erklärt werden. Van Bebber weist selber auf eine solche Ausnahme hin[1]: „Von dem berühmten Schulhaupt Hillel wird Mischna Joma 15, 2 erzählt, daß er einst im Winter an einem Sabbat ganz mit Schnee bedeckt gefunden wurde; als er darauf ein Bad genommen und sich gesalbt habe, hätten die andern Schulhäupter Schemaja und Abtalion (Pollion) gesagt: Diguus hic est, ob quem sabbatum profanetur.“ Van Bebber bemerkt noch: „Nach Mischna

[1] Der Teich Bethesda und die Gottheit Christi, in Theolog. Quartalschrift 1902, 23 f.

Schabbat 3, 4 war der Gebrauch der Bäder von Tiberias an Wochensabbaten nicht gestattet." Und weiter findet er in derselben Mischnastelle, daß an Festtagen hingegen das Baden erlaubt sei; „zwar heißt es", sagt er, „Schabbat 3, 4, daß es an Festsabbaten erlaubt sei, in den Bädern von Tiberias ein Glied des Körpers zu baden, nicht aber den ganzen Körper". Er weist indes diesen Rigorismus der späteren Zeit der Talmudisten zu und meint, zur Zeit Christi habe man von dieser Unterscheidung noch nichts gewußt. Wenn er sich dafür jedoch auf die Vorgänge am Bethesda beruft, scheint dies unstatthaft, weil hier nur ganz außerordentliche Fälle in Frage standen. Es handelt aber die Mischnastelle erst in zweiter Linie vom Baden, und dies wird wegen des am Festtag gewärmten Wassers auch für den Festtag verboten. „Es geschah", heißt es[1], „daß Leute von Tiberias eine Röhre mit kaltem Wasser in einen Kanal mit warmem Wasser hineinführten. (Da) sagten zu ihnen Gelehrte: ‚Wenn am Sabbat, gilt es als warmes Wasser, das am Sabbat warm gemacht ist, es ist verboten beim Waschen und beim Trinken; und wenn am Festtag, gilt es als warmes Wasser, das am Festtag warm gemacht ist, es ist verboten beim Waschen und erlaubt beim Trinken.'" Hingegen heißt es Sabb. 22, 5: „Wer im Wasser einer Höhle oder im Wasser von Tiberias sich badet, darf sich sogar mit zehn Leintüchern abtrocknen." Hier ist nicht zwischen Wochen- und Festsabbat unterschieden und die Erlaubtheit eines Bades vorausgesetzt.

Doch haben die Pharisäer, wird dagegen eingewendet, in gleicher Weise wie das Bad auch das Tragen der hilflosen Kranken an den Sabbaten nicht zugelassen. Die Klage des Kranken: κύριε, ἄνθρωπον οὐκ ἔχω, ἵνα ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ, βάλῃ με εἰς τὴν κολυμβήθραν (5, 7), zeige, daß keiner von den zahlreichen Anwesenden sich getraute, dem Paralytischen zu Hilfe zu kommen, „um nicht von den Wächtern des Gesetzes des Verbrechens der Sabbatschändung beschuldigt zu

[1] Nach der Übersetzung von G. Beer, Tübingen 1908.

werden“ [1]. Des Kranken Sehnsucht nach Heilung blieb so bisher ungestillt; denn (was sich ebenfalls aus seinem Worte ergebe) „es scheinen die Heilungen in dem Teich überhaupt nur an den Sabbaten der jüdischen Feste und bei mehrtägigen Festen nur am ersten oder Hauptsabbat derselben eingetreten zu sein“.

Vorerst ist darauf zu sagen, daß die Pharisäer sehr wohl verbieten konnten, die Kranken in den Teich zu tragen, ohne auch die Erlaubtheit des Bades verneinen zu können. Gott wollte einen Kranken heilen, also mußte das Bad gestattet werden. Es mußte aber nicht ein Bestimmter geheilt werden, darum konnten sie es sehr leicht verbieten, an sabbatlichen Wundertagen die Kranken in den Teich zu tragen. Sie wähnten vielleicht, Gott gebe, wenn er auch am Sabbat heile, damit zu erkennen, daß an solchem Tage nur Kranke geheilt werden sollten, die ohne weitere Sabbatverletzung zur Wunderstelle kommen konnten.

Lassen sich übrigens aus den Worten des Paralytischen überhaupt jene Folgerungen ziehen? Schon sein späteres Verhalten mahnt zur Vorsicht. Hat seine Klage den angegebenen Sinn, dann muß er sich, wenn ihm das Vorgehen der Pharisäer für berechtigt gilt, in Geduld in sein Schicksal ergeben und d a r f gar nicht auf eine Unterstützung hoffen, die eine Sabbatverletzung in sich schlösse. Das läßt sich aber aus der Klage: „Herr, ich habe keinen Menschen, der mich in den Teich brächte“, nicht heraushören; sie könnte nur ein Protest gegen die Auffassung und den Rigorismus der Pharisäer sein. Solch ein Gedanke liegt ihm aber fern: da der Herr ihm befiehlt, sein Bett zu tragen, tut er es ohne jedes Bedenken. Dächte er an die Pharisäer, dann würde er doch etwas zaudern, sich einer offenbaren Sabbatverletzung schuldig zu machen. Wohl ist die Freude, vielleicht auch die Einfalt seines Herzens groß; aber die Furcht vor den Pharisäern ließe sich doch nicht so gänzlich bannen. Da die Judäer ihn aufmerksam machen,

[1] Belser 165.

daß er sein Bett am Sabbat nicht tragen dürfe, legt er es ohne Zweifel sofort nieder; denn hätte er es trotz der Vermahnung noch weiter getragen, wäre ihm das gewiß nicht vergessen worden. Nicht die leiseste Andeutung läßt aber vermuten, daß der Geheilte von den Judäern belästigt wurde. Wahrscheinlich ist er sich erst bei dem Vorhalt der Judäer der Sabbatverletzung bewußt geworden; schwerlich hat er sich darum unmittelbar vorher beklagt, daß die Pharisäer es verbieten wollten, am Sabbat Hilfe zu leisten, und daß die Umstehenden in ihrer Furcht vor den Pharisäern es nicht wagten, ihrem Verbote entgegenzuhandeln.

Das βαλεῖν setzt jedenfalls ein förmliches Tragen des Kranken voraus und ist darum auch am Sabbat verboten (vgl. Mk 1, 32). Wenn der Kranke klagt, daß kein Mensch ihn in den Teich bringe, denkt er darum nicht bloß an den gegenwärtigen oder an vergangene Sabbate, sondern auch an nichtsabbatliche Tage, an denen sich keiner seiner erbarmt hat. Er war offenbar ganz arm; während bei andern treue Wächter auf das Eintreten der Wallung warteten, hatte er niemand. Er brauchte aber einen Menschen, der bei ihm wartete, nicht vielleicht bloß bis zu irgend einer Wallung des Wassers, denn trotz der Hilfe könnte er noch zu spät kommen, sondern tage- und wochenlang. Da er keine solche liebevolle Seele hat, schleppt er sich tagtäglich allein hinaus; vielleicht gelingt doch einmal ein Versuch ohne fremde Beihilfe, vielleicht erbarmt sich seiner im entscheidenden Augenblick auch einer von den Anwesenden.

Jesu Antwort auf die Klage des Kranken war das machtvolle Wort: „Steh auf!“ Das ist ein Zeichen. Das Zeichen kann an sich in keiner Weise auffällig sein; denn Zeichen hat der Herr schon am Osterfest getan. Damals hatten viele an ihn geglaubt (2, 32), kein Wort des Widerspruchs war vernommen worden.

Was aber unsere Verwunderung im höchsten Grade erregt, ist der Befehl: „Nimm dein Bett und wandle herum.“ Was veranlaßt doch Jesus, eine solche offenbare Sabbatverletzung zu befehlen, die unbedingt den hellsten Zorn der Judäer

hervorrufen muß? Belser[1] bemerkt zu den Worten: „Der Befehl, nicht bloß umherzuwandeln, sondern dabei zugleich das Bett zu tragen, hatte den Zweck, die Tatsache der wunderbaren und vollkommenen Wiederherstellung in aller Form zu konstatieren.“ War aber dazu das Umhertragen des Bettes vonnöten? Wenn der Kranke sich vorher nur mit größter Mühe zum Teiche hinunterschleppen konnte (5, 7), genügte schon sein bloßes Umherwandeln, seine wunderbare Heilung außer allen Zweifel zu stellen. Man kannte ihn ja, wie sich aus 5, 11 ergibt, zu Jerusalem, sonst würde auch das Umhertragen des Bettes nichts bewiesen haben. Schon sein Gang durch Jerusalem hätte die größte Aufregung hervorrufen müssen. Aber gerade das ist auffallend, daß Jesus nicht etwa sagt: „Steh auf und wandle umher!“ oder vielleicht auch noch wie beim Gichtbrüchigen (Mt 9, 6): „Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause!“, sondern: „Steh auf, nimm dein Bett und wandle umher!“ Es darf da keineswegs das Umherwandeln vom Tragen des Bettes getrennt werden, wie wenn es hieße: Nimm dein Bett; fürder sollst du umherwandeln. Der Geheilte hat es anders verstanden; da ihm vorgehalten wird (5, 10): „Es ist Sabbat und es ist dir nicht erlaubt, das Bett zu tragen“, verteidigt er sich gerade damit (5, 11): „Der mich gesund gemacht hat, jener hat zu mir gesagt: ἆρον τὸ κράββατόν σου καὶ περιπάτει.“ Auch fangen die Judäer gerade dieses Wort auf (5, 12): „Wer ist der Mensch, der zu dir gesagt hat: ἆρον καὶ περιπάτει?“ Aus dieser Frage wie aus dem Geständnisse des Geheilten, daß er nicht wisse, wer ihn geheilt habe, erhellt auch, daß Jesus damals noch nicht so sorgfältig beobachtet worden ist, wie es natürlich gewesen wäre, falls schon früher der Plan gefaßt worden wäre, ihn zu verderben. Erst als der Geheilte den Judäern meldete, daß Jesus es gewesen, verfolgten die Judäer den Herrn, weil er dieses am Sabbat tat (5, 16). Sie waren auch direkt herausgefordert worden: es ist ein unerhörtes Schauspiel, daß jemand an

[1] S. 166.

einem Sabbat in Jerusalem herumwandelt und dabei sein Bett trägt!

„Und es wurde der Mann gesund, und er nahm sein Bett und wandelte umher; es war aber Sabbat an jenem Tage“ (5, 9). Die Bemerkung des Evangelisten, daß an jenem Tag ein Sabbat gewesen sei, beherrscht das ganze Kapitel; sie ist nicht nur des Folgenden wegen angefügt, sie will auch über das Vorausgehende Licht verbreiten. Auch Jesu Befehl an den Gichtbrüchigen kann nur im Lichte dieser Notiz gewürdigt werden, und da erscheint er als direkte Herausforderung der Judäer.

Diese greifen sofort ein. Sie sehen den Mann, den sie in seinem elenden Zustand sicher oft gesehen hatten, gesund einhergehen, aber auch sein Bett tragen. In ihrem Eifer für das Gesetz halten sie sich an die offenkundige Sabbatverletzung; sie sind empört über die Mißachtung des Gebotes, und wir gestehen es ihnen gern zu, nicht mit Unrecht. Sie fragen den Mann nicht, wie er geheilt worden ist (vielleicht denken sie sogar an eine Heilung im Teich Bethesda); das ist Nebensache. Ihr Hauptaugenmerk richtet sich auf den Bruch des Sabbats; sie weisen den Geheilten darüber zurecht. Bis hierher ist das Verhalten der Judäer vollständig korrekt.

Die Rechtfertigung des Geheilten haben die Judäer für ihn gelten lassen; um so mehr richtet sich aber ihr Grimm gegen den, der es gewagt hat, diesen unerhörten Befehl zu geben. Sie fragen: „Wer ist der Mensch, der dir gesagt hat: ‚Nimm dein Bett und wandle‘?“ Sie fragen nicht nach dem, der den Kranken geheilt hat; ihre Frage zeigt nicht vom besten Willen, ohne indes ganz unberechtigt zu sein. Allerdings ist es höchst verhängnisvoll und für die schriftkundigen Judäer geradezu unverantwortlich, wenn sie bei einer solch außerordentlichen Heilung, die natürliche Kräfte schlechthin übersteigt, sich nicht fragen, ob der, der solches vermag, nicht auch diesen Befehl geben kann.

Der Geheilte kennt den Wundertäter nicht; unbekannt oder doch unbeachtet ist dieser vorübergegangen und hat sich

nach der Heilung sofort zurückgezogen. Im Tempel erfährt der Geheilte seinen Namen, und er meldet sogleich den Judäern, daß Jesus es sei, der ihn gesund gemacht habe. Der Evangelist fährt nun fort (5, 16): καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν, ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ. Mit διὰ τοῦτο ist nach Belser[1] gemeint: „wegen der am Pfingstfest vollzogenen, nunmehr in aller Form festgestellten Heilung eines Gelähmten". Doch fährt er mit seinem gewohnten Scharfsinn fort: „Sehr bedeutsam ist die nähere Exposition von διὰ τοῦτο: weil er nämlich diese Dinge am Sabbat zu tun pflegte. Das ἐν σαββάτῳ, im Sinne von ἐν τοῖς σαββάτοις gebraucht, ist ähnlich wie ἐν συναγωγῇ 6, 59 und 18, 20 = an synagogaler Stätte; man kann darum ἐν σαββάτῳ geradezu übersetzen: an Sabbaten. Wie nämlich das ταῦτα und das Imperfekt ἐποίει zeigt, nehmen die Hierarchen nicht bloß auf die eben vollzogene Heilung des Gelähmten Bezug, sondern namentlich auf die am Osterfeste vollzogenen Krankenheilungen, da ja auch diese am ersten oder Hauptsabbat des Passa geschehen waren." Läßt sich aber diese Exegese des ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ halten?

Διὰ τοῦτο geht kaum auf die unmittelbar vorher erwähnte Heilung, sondern wie auch im übernächsten Vers[2] einzig auf das nachfolgende ὅτι, durch das es erst seinen Gehalt bekommt: „Darum, weil er dies tat, verfolgten sie ihn." Der Evangelist konnte nun nicht schreiben ὅτι τοῦτο ἐποίει (ἐποίησεν). Grund zur Verfolgung ist nach Vers 12 ohne Widerrede der Befehl des Herrn an den Geheilten, mit seinem Bett umherzuwandeln. Haben die Hierarchen anfänglich nicht daran gedacht, auch die Heilung am Sabbat zu einem Verbrechen zu stempeln, folglich auch nicht gefragt: „Wer hat dich gesund gemacht und dir gesagt: ‚Nimm und wandle umher'?", in der Zwischenzeit hatten sie genug Muße, auch aus der Heilung einen Vorwurf zu konstruieren. Dies geht aus der Entgegnung des Herrn hervor: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke"; damit nimmt der Heiland das Recht in Anspruch, auch am

[1] S. 169. [2] Vgl. Belser 172 f.

Sabbat zu wirken. Diese zweifache Beschuldigung, die wider den Herrn erhoben wird, kann, wenn der Ausdruck nicht ungenau sein soll, nicht mit dem Singular τοῦτο gegeben werden. Dieser könnte kaum auf anderes als auf die Heilung bezogen werden, und wenn zudem ἐποίει eine Wiederholung ausdrückte, wäre damit geradezu konstatiert, daß die Judäer über der Heilung am Sabbat den vom Herrn befohlenen Sabbatbruch gar nicht beachtet hätten. Wer aber möchte dies glauben?

Doch das Imperfektum ἐποίει! Daß es statt des Aoristes stehe, darf kaum angenommen werden[1]. Das ἐποίει darf aber nicht gesondert betrachtet oder bloß mit ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον (5, 18) zusammengehalten werden; vollständig parallel ist ihm auch der Schluß von Vers 18: ἀλλὰ (ὅτι) καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. Belser[2] übersetzt hier: „Weil er nicht nur den Sabbat zu brechen pflegte, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nannte.“ Diese Übersetzung ist aber willkürlich; will ἐποίει und ἔλυεν eine Wiederholung ausdrücken, dann muß auch in ἔλεγεν eine Wiederholung angezeigt sein. Man könnte vielleicht meinen, Johannes wolle auf 2, 16 hinweisen; aber das damalige Wort Jesu haben die Judäer anders gefaßt, wie denn auch der Herr sich zu Ostern noch nicht rückhaltlos hatte aussprechen wollen. Einen Verweis und damit die Andeutung einer Wiederholung haben wir hier vielmehr geradesowenig wie 8, 26 f, wo der Herr von dem spricht, der ihn gesandt hat, und der Evangelist bemerkt: οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν. Sonst hat Johannes bei einmaligen, vorzeitigen Handlungen den Aorist gesetzt; man vergleiche z. B. 3, 7; 4, 29 39 50; 7, 36; 10, 36; 16, 4 19; 18, 9 32; 19, 21. Es soll an unserer Stelle wohl nicht die eine Tat bzw. das eine Wort des Herrn als Grund angegeben werden, warum die Judäer ihn verfolgt haben, sondern auch gezeigt sein, wie die Judäer sich den Vorwurf zurechtgelegt haben und Jesus gegenübergetreten sind; aus dieser Begründung müssen wir zugleich auch die Anklage

[1] Vgl. 6, 14: ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον. [2] S. 169.

heraushören, die sie gegen ihn erhoben haben, mag sie ihm direkt ins Gesicht geschleudert worden sein oder aus ihrem wirren Durcheinander entgegengeklungen haben; denn es folgt unmittelbar die Antwort, die Jesus dafür hat. Die Judäer haben ihren Vorwurf aber nicht formuliert: „Du hast", oder: „er hat dieses am Sabbat getan, den Sabbat gebrochen und Gott seinen eigenen Vater genannt", sondern: „Das tut er am Sabbat![1] Er bricht den Sabbat und nennt Gott seinen Vater!" Daß die Anklagen gegen den Herrn auch bei Johannes wirklich so gedacht sind, erhellt z. B. aus 9, 16: „Nicht ist dieser Mensch von Gott, weil er den Sabbat nicht beobachtet", und namentlich aus 10, 33: „Eines guten Werkes wegen steinigen wir dich nicht, sondern wegen Lästerung, weil du, ein bloßer Mensch, dich zu Gott machst." Damit ist nicht nur auf eine Tat bzw. ein Wort des Herrn Bezug genommen, sondern zugleich auch der Vorwurf erhoben, daß er für sich das Recht in Anspruch nimmt, dies am Sabbat tun und sich Gott gleichstellen zu dürfen[2]. Es hat nun allerdings Johannes den Grund nicht als Gedanken der Judäer hingestellt (dann hätte er den Indikativ oder den Optativ Präsens gesetzt); was die Pharisäer dem Herrn vorwarfen, war auch objektiv richtig: er beanspruchte tatsächlich jenes Recht. Sollte nun dies zum Ausdruck kommen, dann mußte wohl das Imperfekt gesetzt werden: Jesus wurde verfolgt, weil er das am Sabbat tun wollte, weil er sich berechtigt glaubte, den Sabbat zu lösen und sich Sohn Gottes zu nennen[3]. Eine Wiederholung in den Imperfekten zu sehen, sind wir demnach schwerlich gezwungen.

Daß der Evangelist tatsächlich nur an diesen einen Vorgang gedacht hat, beweisen die Worte Jesu auf dem Laubhüttenfest. Da sieht sich der Herr veranlaßt, die Anklagen,

[1] So auch Belser 171.

[2] Anders lautet die Anklage vor Pilatus 19, 7: ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν, womit indes keineswegs gesagt sein soll, daß Jesus es jetzt nicht mehr tue; vgl. 18, 30; 19, 20.

[3] Etwas anders wird wohl 8, 27 zu nehmen sein: sie erkannten nicht, daß er sie auf den Vater hinweisen wolle.

die ihm der Heilung wegen gemacht wurden, als völlig unbegründet zurückzuweisen (7, 21): „Ein Werk habe ich getan, und alle staunt ihr.“ Wir können Belser[1] nur zustimmen, wenn er dazu bemerkt: „Man wende diesem Worte Jesu: Ein Werk habe ich getan, auf Grund dessen ihr mir Vorwürfe macht, als wäre ich ein Gesetzesübertreter, volle Aufmerksamkeit zu.“ Dazu will sich aber schlecht fügen, was er kurz vorher gesagt hat: „Der Heiland meint die Heilung des Kranken am Bethesda; es war dies eine Art seiner Wunderwerke; nach 5, 15—18 sind die am Osterfest vollbrachten Heilungen (2, 23) eingeschlossen zu denken; jene Heilung hatte als besonders eklatanter und glänzender Machterweis die von Ostern her bei den Judäern vorhandene tiefe Abneigung zu hellem Haß entzündet (5, 18).“ Nicht aber dagegen verteidigt sich der Heiland, daß er am Sabbat Wunder wirkt, sondern daß er ein Werk am Sabbat gewirkt hat. Beständen auch gegen andere Heilungen am Sabbat Erinnerungen, dann hätten seine „scharfsichtigen Gegner“ es jedenfalls nicht unterlassen, dies zu bemerken.

Soll aber nach 5, 16 dem Heiland nicht Zweifaches zur Last gelegt worden sein, die Veranlassung des Sabbatbruches und die Heilung am Sabbat selber? Gewiß, und es scheint für den ersten Augenblick auffallend, daß der Herr weder hier noch im fünften Kapitel des ersten Vorwurfes gedenkt. Vielleicht war gerade dies Schweigen Ursache, daß über der Heilung das Tragen des Bettes am Sabbat so wenig beachtet wurde. Das war aber nicht berechtigt. Im fünften Kapitel zeigt Johannes, wie Jesus durch seine Heilung und durch seinen Befehl an den Geheilten die Judäer zur Entscheidung herausfordert. Gegen ihre Angriffe ist seine Verteidigung, wenn er überhaupt eine gibt, ganz knapp; er stellt den Satz auf: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke.“ Das ist schon wieder eine neue und die größte Herausforderung an die Judäer; damit macht er sich, wie diese sofort erkennen,

[1] S. 260.

Gott gleich. Damit hat er der Sache eine neue Wendung gegeben, der Einzelfall der Heilung und der Veranlassung zum Sabbatbruche tritt ganz zurück. Der Heiland wollte darauf nicht eingehen, das Wunder sprach für sich selbst laut genug.

Die Judäer konnten und sollten aus der Heilung erkennen, daß Jesu Ansprüche berechtigt seien. Sie erkannten es nicht. In seiner Barmherzigkeit suchte der Herr sie von neuem heim am Laubhüttenfest. Da hat er wohl auch einen weiteren Zuhörerkreis von Festpilgern, die von dem Wunder am Sabbat bloß gehört hatten und sich darüber wunderten; aber nicht bloß ihnen, auch seinen hartnäckigen Gegnern gegenüber läßt er sich jetzt herab, die Heilung am Sabbat zu rechtfertigen. Er erleichtert ihnen damit die Umkehr. Daß er dabei nicht auf das von ihm gebotene Tragen des Bettes eingeht, ist selbstverständlich. Diesen Befehl kann er nicht damit rechtfertigen, daß er ein gutes Werk getan hat, sondern nur damit, daß er als Herr des Sabbats das Recht dazu hat. Dieses Recht zu betonen will er aber hier vermeiden, um sie nicht von vornherein zurückzustoßen und gegen bessere Einsicht verschlossen zu machen.

Wenn die Pharisäer den Herrn verfolgten und zu töten suchten, wird uns als Grund einzig Jesu Verhalten auf dem namenlosen Feste angegeben. In keiner Weise wird auf seine Wirksamkeit am Osterfest zurückgewiesen, obschon die Tempelreinigung sicher nicht wenig dazu beigetragen hat, die Judäer gegen ihn einzunehmen; die dadurch veranlaßte und durch die Tauftätigkeit noch gesteigerte Spannung ist schon vorhanden, ehe der Herr nach Jerusalem geht, und bedarf keiner Erwähnung. Dagegen ist es höchst beachtenswert, daß nicht auf die Zeichen an jenem österlichen Festsabbat zurückgewiesen wird. Wäre das geschehen, dann hätte der Heiland auf dem Laubhüttenfest nicht bloß ein Werk, sondern auch jene Zeichen rechtfertigen müssen, um so mehr vielleicht, weil am vielbesuchten Laubhüttenfest zweifellos gar manche Pilger waren, die an jenem Ostern Zeugen seiner Wunder gewesen waren. Warum, müssen wir da denn doch fragen, warum gilt den

Judäern die Heilung des Paralytischen „als ein unverzeihliches Kapitalverbrechen gegen das mosaische Gesetz“ [1], während gegen die Zeichen am Osterfeste keine Erinnerung besteht? Die Umstände sind doch dieselben: zu Ostern ist Jesus an einem Festtage in Jerusalem, bei der Krankenheilung am Bethesdateiche auch; dort wirkt er Wunder, hier auch. Warum also findet sich dort nichts von einer Aufregung, während hier alles in die hellste Wut gerät? Einen Grund gibt uns der Evangelist wohl damit, wenn er zum Wunder am Teiche bemerkt, daß an jenem Tage ein Sabbat war. Also, müssen wir folgern, war wohl am Osterfeste kein Sabbat, kein solcher nämlich, der durch die Wunderheilungen verletzt worden wäre, kein Wochensabbat.

Auch das Wort Jesu (5, 17): „Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke“, deutet auf einen Wochensabbat hin. Hatten die Juden aus Gn 2, 2 eine absolute Sabbatsruhe Gottes nach Vollendung des Sechstagewerkes herausgelesen, stellt der Heiland dieser Ansicht entgegen, daß sein Vater bis jetzt wirke, und daraus folgert er das Recht, selbst am Sabbat wirken zu dürfen. Mit dem Sabbat Gottes kann doch unmöglich ein Festsabbat in Parallele gesetzt werden, sondern lediglich der heilige Wochensabbat.

Einen letzten Beweis dafür, daß die Heilung am Bethesdateich an einem Wochensabbat stattgefunden hat, gibt die Art, wie der Herr sie auf dem Laubhüttenfest rechtfertigt (7, 21 ff). Er beruft sich darauf, daß die Judäer ohne Bedenken die Beschneidung am Sabbat vornehmen, sie also für erlaubt halten [2]; ob sie das mit Recht oder Unrecht tun, wird zwar nicht gesagt, doch ist es selbstverständlich, daß der Heiland sich nicht auf einen zu Unrecht bestehenden Mißbrauch stützt, auf Grund dessen er sich allenfalls Straflosigkeit für sein Wirken am Sabbat sichern könnte. Da nun das Gesetz der Beschneidung, wie offenbar vorausgesetzt wird, dem des Sabbats zu widersprechen scheint, könnte die Beschneidung dann am Sabbat

[1] Belser 260. [2] Vgl. dazu Mischnatraktat Sabbat 19.

vorgenommen werden, wenn die Juden zu ihr strenger und heiliger verpflichtet wären als zur Sabbatruhe. Dann wäre aber der Schluß des Herrn verfehlt und in Gegenwart sicher mancher schriftgelehrter Judäer sehr gewagt; denn daraus, daß durch ein höheres Gebot irgend ein Werk am Sabbat vorgeschrieben und damit auch erlaubt wird, darf nicht gefolgert werden, ein anderes, vielleicht sogar weit besseres Werk, das durch kein Gebot vorgeschrieben wird, sei nun auch gestattet. Auf die Frage, ob die Sabbatruhe oder das Gesetz der Beschneidung mehr verpflichtete, läßt sich dem Anschein nach nur aus unserer Stelle eine Antwort erschließen, die zu Gunsten der Beschneidung ausfiele, weil sie am Sabbat vorgenommen wird. Auch der Herr scheint die Heiligkeit der Beschneidung zu betonen. Er schreibt sie Moses zu und sagt, die Judäer nähmen sie vor, damit das Gesetz des Moses nicht gelöst werde (7, 22 f); er sagt aber ausdrücklich: „Moses hat euch die Beschneidung gegeben, nicht daß sie von Moses ist, sondern von den Vätern“ (7, 22). Dadurch wird ihr entschieden eine größere Heiligkeit zugeschrieben, als wenn sie nur von Moses stammte. Besitzt das Sabbatgebot auch eine solche Heiligkeit? Seit wann die Juden den Sabbat beobachtet haben, spielt hier nicht mit; wir müssen nur sehen, wie zur Zeit Christi das Sabbatgesetz gewertet wurde. Es reichte zweifellos auf Moses zurück, in seinem Gesetze stand es aufgezeichnet; es hieß da (Ex 20, 8 ff): „Gedenke an den Tag des Sabbats, ihn zu heiligen. Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Werke tun. Am siebten Tage aber ist Sabbat Jahve deinem Gotte; nicht sollst du tun irgend ein Werk.... Denn in sechs Tagen hat Jahve den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was in ihnen ist, gemacht, und er hat geruht am siebten Tag. Darum hat Jahve den Tag des Sabbats gesegnet und ihn geheiligt.“ Die Einleitung und namentlich die Begründung des Gesetzes konnte den Juden eine Fülle von Gedanken nahelegen, die seine Heiligkeit aufs höchste zu steigern geeignet waren. Die Vorschrift schien nicht neu, sondern nur von neuem eingeschärft; seine Heiligkeit hatte der siebte Tag unmittelbar von Gott,

der ihn, jedenfalls schon bei der Schöpfung, gesegnet und geheiligt und ihn als heilig für die Menschen wohl auch damals schon eingesetzt hatte. Man darf kühn annehmen, daß die Juden besonders seit den Tagen des Exils, in dem sie ihre Gesetzestreue vor allem in der Haltung des Sabbats und in der Beschneidung zu bekunden gesucht hatten, dem Sabbatgesetz ein hohes Alter gaben, es wohl unmittelbar bis zur Schöpfung hinaufführten. Solche Heiligkeit kam aber dem Gesetz der Beschneidung nimmer zu.

Der Herr folgert nun also: „Um nicht das Gebot des Moses bzw. der Väter zu brechen, beschneidet ihr am Sabbat. Haltet ihr die Beschneidung am Sabbat für erlaubt, und ihr tut recht daran, dann darf auch ich einen ganzen Menschen heilen.“ Das ist ein wirksames argumentum ad hominem, wenn es sich um einen hochheiligen Wochensabbat handelt. Gänzlich verunglückt wäre es aber, wenn das Wunder an einem bloßen Festsabbat gewirkt worden wäre. Jeder Festsabbat reicht im günstigsten Falle nur bis Moses: mit der Beschneidung, die von den Vätern überkommen ist, kann er sich daher an Heiligkeit nicht messen; im Kollisionsfall muß er selbstverständlich weichen. Wie hätte der Herr damit die Erlaubtheit seines sabbatlichen Wunders beweisen können, ohne seine scharfsichtigen Gegner direkt zum Widerspruch zu reizen? Auf diese scheint aber der Schluß ganz anders gewirkt zu haben; da nämlich bald darauf der Herr den Blindgebornen heilt, wird nur ganz allgemein gesagt: „Dieser Mensch ist nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht hält“ (9, 16). So wenig denken aber die Pharisäer jetzt noch daran, aus der Heilung eine Anklage wegen Gesetzesübertretung zu gewinnen, daß sie sich alle Mühe geben, das Wunder zu leugnen: „Nicht glaubten nun die Judäer, daß er blind gewesen und sehend geworden sei“ (9, 18). Da jedoch eine Leugnung unmöglich ist, suchen sie mit aller Anstrengung irgend eine Handlung zu erspähen, die ein Bruch des Sabbats sein könnte (9, 15 26): „Wie hat er dir die Augen geöffnet?“ Man merkt es, sie haben inzwischen gelernt, mehr Vorsicht

anzuwenden; es war auch notwendig, denn in ihrem eigenen Schoß hatten sich schon Stimmen geltend gemacht, die darauf hinwiesen: „Wie kann ein Sünder solche Zeichen tun?“ (9, 16.) Sie möchten ja gern die Heilung noch zu einer Sabbatschändung stempeln, können es aber nicht mehr gut wagen. Am hochsabbatlichen Osterfest, da Jesus, unmittelbar vor seiner Gefangennahme, den Malchus heilt (vgl. Jo 18, 10), denkt ohnehin niemand an eine Verletzung des Sabbats; wir haben ja wie 2, 23 wieder nur einen Festsabbat, der durch eine Heilung nicht gebrochen wird. Bezeichnend ist aber, daß bei der Verurteilung Christi eine Sabbatschändung überhaupt nicht erwähnt wird. Die Überzeugung, daß mit einer Heilung der Sabbat nicht verletzt werde, hat sich eben schon am Laubhüttenfest durchgerungen; darum kann der Herr dort fragen (8, 46): „Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?“ So peinlich die Heilung des Blindgebornen den Pharisäern war, eine Sünde wagen sie nicht mehr daraus zu machen. Die Art und Weise, mit der Jesus einige Tage vorher seine Krankenheilung gerechtfertigt, hat auch seine böswilligsten Gegner zum Schweigen gezwungen[1].

Bemerkt sei noch, daß das zweite ἐν σαββάτῳ von 7, 23 genau dem ἐν σαββάτῳ 5, 16 entspricht und am besten zeigt, daß auch dieses nichts anderes heißen kann als an einem Sabbat = an diesem Sabbat[2]. Das ἐν σαββάτῳ im 7. Kapitel nimmt aber nur das vorausgehende zweimalige ἐν σαββάτῳ auf

[1] Ähnliches sehen wir bei den Synoptikern. Gleich nach seiner Rückkehr nach Galiläa heilte Jesus einen Besessenen in der Synagoge, und Staunen ergriff alle; am selben Sabbat heilte er die Schwiegermutter des Petrus: wiederum kein Vorwurf. Am Abend brachte man ihm dann die Kranken zu (Lk 4, 33 ff). Ganz anders später, da man darauf ausging, nach einer Gesetzesübertretung bei ihm zu fahnden; man vgl. diesbezüglich Lk 6, 6 ff; 13, 10 ff; 14, 1 ff.

[2] Belser (S. 169) hat ἐν σαββάτῳ 5, 16 im Sinne von ἐν τοῖς σαββάτοις genommen: „an Sabbaten“. Aber selbst wenn ἐν τοῖς σαββάτοις dastünde, ließe es sich auf einen Sabbat beziehen, wie deutlich Lk 13, 10 zeigt, wozu man einige Parallelstellen bei Knabenbauer (Comm. in Ev. secundum Lucam) angemerkt findet.

und hat darum den nämlichen Inhalt; die ersten zwei Male ist sicher nur an den Wochensabbat gedacht, weil der Ausdruck weder auf sabbatliche Festtage allein gehen kann noch eine Vermengung von Wochen- und Festsabbaten möglich erscheint. Auch daraus ergibt sich, daß der Herr sagt, er habe an einem Wochensabbat einen ganzen Menschen gesund gemacht.

Fassen wir alles zusammen, so müssen wir uns dahin aussprechen, daß jenes ungenannte Fest 5, 1 ein Wochensabbat war[1]. Das ist aber von eminenter Bedeutung; denn damit kann uns zugleich auch gesagt sein, welches Fest es gewesen ist. Die Vertreter der Einjahrtheorie müssen in ihm Pfingsten 29 sehen; dieses kommt aber nun nicht mehr in Betracht, weil es auf einen Dienstag gefallen ist. Unter nicht gerechtfertigter Berufung auf den hl. Irenäus suchte man in dem Fest Ostern 28; dieses traf auf Dienstag den 30. März[2], schaltet also aus und mit ihm Pfingsten 28, das entsprechend auf einen Mittwoch fiel. Der 15. Tischri 28 wurde an einem Donnerstag, höchstens am Freitag gefeiert, das Enkänienfest an einem Dienstag oder Mittwoch, und Purim 28 war wohl auf einen Sonntag und Montag gefallen, vielleicht allerdings auf Samstag und Sonntag; Purim kann jedoch überhaupt nicht in Betracht kommen, weil man sonst die Tempelreinigung auf Ostern 27 verlegen müßte. Wenn wir uns aber in unsern bisherigen Annahmen nicht getäuscht haben, dann ist Purim 29 an einem Samstag gefeiert worden.

Das Jahr 28/29 war ein Schaltjahr, da zwischen dem 15. Nisan (30. März) 28 und dem 15. Nisan (18. April) des folgenden Jahres 13 Monate lagen; in ihm wurde Purim am

---

[1] Auch Heußer (II 51), dem das Fest 5, 1 als Ostern gilt, setzt die Heilung auf einen Wochensabbat an; doch sei dieser dem Osterfest vorausgegangen; wahrscheinlich habe der Herr dann das Fest gar nicht mehr in Jerusalem abgewartet oder sei wenigstens nicht bis zu dessen Ende dort geblieben. In diesem Falle könnte das Fest an sich natürlich jedes beliebige sein.

[2] Siehe die Tabelle im 7. Kapitel.

14. und 15. Veadar gefeiert[1]. Der 14. und 15. Veadar trafen wohl auf Samstag und Sonntag, den 19. und 20. März, möglicherweise aber schon auf den 18. und 19. März[2]. Beide Tage des Purim waren Festtage. Daß der Herr an einem gewöhnlichen Purimfesttage nicht in Jerusalem erschien, begreifen wir, weil er mit den Karnevalsbelustigungen der Juden nichts zu tun haben wollte; an einem der zwei Festtage war aber infolge des eintreffenden Wochensabbats Ruhe geboten, und diesen Tag hatte er sich ausersehen, die Judäer vor die Entscheidung zu stellen. Sie sollten glauben dem vielfachen Zeugnisse, das von Johannes dem Täufer, von seinem Vater durch seine Werke, von ihm selber durch seine Worte und von den heiligen Schriften abgelegt wurde.

Die Entscheidung fiel, wie zu erwarten stand. In ihrer stolzen Voreingenommenheit glaubten sich die Pharisäer und Synedristen zu Hütern des bedrohten Gesetzes berufen. So wie Jesus ihnen entgegentrat, wollten sie ihn nicht als den Messias anerkennen, und darum nahmen sie das Licht nicht auf, das so hell auch sie überstrahlte. Sie verfolgten den Herrn, weil er das Sabbatgesetz nicht beobachtete, sie suchten noch mehr, ihn zu töten, weil er sich Gott gleichmachte (5, 16 18[3]).

---

[1] Nach Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie II (1894) 195 geht die Sitte, im ersten Adar das erste sogenannte kleine Purim zu feiern, schwerlich übers zweite nachchristliche Jahrhundert zurück. Der 14. und 15. Adar 29 trafen auf Mittwoch und Donnerstag, den 16. und 17. Februar.

[2] Hatte damals der Adar (Veadar) schon seine festen 29 Tage, trifft der 14. Adar auf den 19. März. Wurde er auf Grund der Himmelsbeobachtung bestimmt, war wohl der 19. März schon der 15. Veadar, weil Vollmond war am 19. März gegen 1½ h früh.

[3] Das ἐδίωκον und das ἐζήτουν ἀποκτεῖναι sind inhaltlich gleich; Belser (S. 169) gibt: „Unter ἐδίωκον ist eine Verfolgung gemeint, die sich in Schmähungen und Drohungen äußerte, aber weiter zielte, nämlich dahin, gegen ihn mit einer peinlichen Anklage auf Tötung vorzugehen." Wir möchten auf das letztere den Hauptton legen; darum glauben wir auch nicht, daß aus dem μᾶλλον ἐζήτουν ἀποκτεῖναι geschlossen werden darf, „daß die Judäer schon vom Osterfest an einen tödlichen Haß gegen Jesus konzipiert hatten" (Belser 249); das μᾶλλον geht offenbar auf das ἐδίωκον zurück.

In der Geschichte Jesu ist mit diesem Tag gleichfalls ein Wendepunkt eingetreten. In Jerusalem und Judäa wird er jetzt verfolgt, ein Bleiben in Judäa ist also nicht mehr möglich: „Danach wandelte Jesus in Galiläa; denn nicht wollte er in Judäa wandeln, weil ihn die Judäer zu töten suchten“ (Jo 7, 1).

Sechstes Kapitel.

Die Brotvermehrung vor Ostern.

Eine Sonderstellung im ganzen Evangelium des hl. Johannes nimmt das 6. Kapitel ein. Während sich der Evangelist sonst durchweg darauf beschränkt, Jesu Wirken in Judäa zu schildern und die beiden galiläischen Wunder zu Kana nur erwähnt, um zu zeigen, daß die Wirksamkeit in Judäa der in Galiläa zeitlich vorausliegt, führt er uns jetzt auf einmal von Jerusalem weg nach Galiläa und berichtet von der ersten Brotvermehrung, die schon die drei Synoptiker aufgeschrieben haben. Ist Johannes seinem ursprünglichen Plan untreu geworden oder was hat ihn dazu veranlaßt, dieses Wunder zu erwähnen?

Am Purimfeste hatte der Heiland die Judäer zuletzt noch auf das Zeugnis der Heiligen Schrift und namentlich auf das des Moses hingewiesen (5, 45 ff): „Glaubet nicht, daß ich euch vor dem Vater anklagen werde; es ist euer Ankläger Moses, auf den ihr gehofft habt. Denn wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr mir glauben, weil er von mir geschrieben hat. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?“ Damit hatte der Herr seine Gegner aufgefordert, in den Büchern des Moses nachzuforschen und zu prüfen, ob nicht er der von Moses Dt 18, 15 ff vorhergesagte Prophet sei. Dort heißt es: „Einen Propheten wie mich wird dir aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern Jahve, dein Herr, erwecken; auf ihn sollt ihr hören!“ Diesen Moses gleichen Propheten erwarteten tatsächlich die Judäer; den Täufer hatten sie erst gefragt, ob er der Christus oder Elias sei; da dieser beides verneinte, fragten sie ihn

zum drittenmal (1, 21): „Bist du der Prophet?“ und sie konnten es nicht begreifen, daß er taufe, obschon er weder der Christus noch Elias noch der Prophet sei (1, 25). Petrus weist das Volk im Tempel ausdrücklich auf diesen von Moses verheißenen Propheten hin (Apg 3, 22 f) und ebenso Stephanus das Synedrium (Apg 7, 37).

Jesus nimmt das Zeugnis des Moses für sich in Anspruch und bezeichnet sich damit als den von Moses verheißenen, Moses gleichen Propheten. Woran sollen die Judäer aber erkennen, daß er es auch wirklich ist? „Nach der Auslegung der jüdischen Rabbinen sollte die Ähnlichkeit zwischen Moses und dem hier, wie die Juden allgemein glaubten, verheißenen Messias sich nicht am wenigsten in der Mannaspende manifestieren: wie einst Moses in der Wüste das wunderbare Manna gegeben, so werde der Messias ein wunderbares Brot vom Himmel spenden.“ [1] Wie nun der Herr den Judäern Gelegenheit geboten hat, in ihm den von Moses verheißenen Propheten zu erkennen, das zeigt Johannes im 6. Kapitel.

Jesus speiste die Menge auf wunderbare Weise; „da die Leute nun sahen, was für ein Zeichen er getan hatte, sagten sie: ‚Dieser ist in Wahrheit der Prophet, der in die Welt kommt‘“ (6, 14) [2]. Die Menge hat also in der wunderbaren Brotvermehrung eine Nachahmung der Mannaspende des Moses in der Wüste gesehen und daraus gefolgert, daß Jesus der verheißene Prophet sei. Da sich unter der Menge, wie aus dem Folgenden erhellt, auch Judäer befanden, die dem Herrn gefolgt waren, schreibt Belser [3] diesen Ruf hauptsächlich den judäischen Jüngern zu, „die im Vordergrund der Bewegung standen und hier ihren höheren Bildungsgrad bekundeten“.

Doch die Gegner Jesu, die ihm ebenfalls nach Galiläa gefolgt waren, glaubten, das Brotwunder als nicht ausreichend

[1] Belser 188 f; vgl. Schanz 266.
[2] Vgl. dazu 7, 40: „Dieser ist in Wahrheit der Prophet.“
[3] S. 212.

zur Legitimation des Moses gleichen Propheten abweisen zu dürfen; sie sprachen zu ihm (6, 30 f): „Was für ein Zeichen tust du also, damit wir es sehen und dir glauben; was wirkest du? Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, wie geschrieben steht: ‚Brot aus dem Himmel hat er ihnen zu essen gegeben.'" Der Heiland bezeichnet sich als das wahre Himmelsbrot, sein Fleisch als eine Speise, sein Blut als einen Trank: vergebens. Die Judäer murrten dagegen; sie konnten und wollten es nicht glauben, daß er vom Himmel gekommen sei und sein Fleisch ihnen zu essen geben könne (6, 41 f 52). So waren sie in ihrer Verblendung einen bedeutsamen Schritt weitergegangen: durch die Brotvermehrung hatte sich der Herr als den von Moses verheißenen Propheten erwiesen; ihnen genügt dieses Zeichen nicht, und darum ist Jesus in ihren Augen nicht der kommende Prophet.

Das 6. Kapitel hängt somit aufs engste mit dem 5. zusammen. Das sollte nicht bestritten werden[1]. Die Verbindung scheint sogar so innig zu sein, daß man gut daran tun wird, die Brotvermehrung bald auf das Purimfest folgen zu lassen. Schon darum hat die Annahme, Jo 6, 4 sei ein nahes Laubhüttenfest angegeben, alle Wahrscheinlichkeit gegen sich. Das nämliche zeigen auch die ersten Verse des Kapitels, wenn anders man ihnen nicht Gewalt antun will. Sie lauten: μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος. ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολύς, ὅτι ἑώρων τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων. Selbst Belser[2], der doch in dem Fest 5, 1 Pfingsten sieht und die Brotvermehrung kurz vor Laubhütten fallen läßt, kann nicht umhin, zu 6, 1 zu bemerken: „Nach dem Wortlaut, wenn dieser allein und ohne jede Berücksichtigung des sonstigen Verfahrens und Planes unseres Evangelisten ausgelegt wird, läßt Johannes den Heiland von Jerusalem über den See Tiberias zum Speisungswunder ziehen.

[1] Gar keinen Zusammenhang zwischen den beiden Kapiteln nimmt Zahn (S. 311 ff) an, weil ihm das Fest Jo 5, 1 für Laubhütten gilt; darum gibt er wohl auch nicht an, was Moses vom Messias geschrieben hat.

[2] S. 192.

Denn μετὰ ταῦτα bezieht zunächst jeder Leser auf die unmittelbar vorher geschilderte Wunder- und Lehrwirksamkeit Jesu." Würden wir indes die Stelle nicht nach ihrem Wortlaut nehmen, wäre die Ausdrucksweise beispiellos; im ganzen Johannesevangelium fände sich keine ähnliche. Wohl verweist Johannes oft auf die Synoptiker, wenn er große Zeiträume übergeht; hier aber spricht alles gegen einen solchen Hinweis. Das dehnbare μετὰ ταῦτα ist durch ἀπῆλθεν, das nur von Jerusalem aus erfolgen konnte, genau bestimmt: unmittelbar danach. Wenn nun Johannes als Ziel dieses Wegganges das jenseitige Ufer des Sees Genesareth angibt, dann kann die Szene dortselbst nicht drei bis vier Monate später fallen[1]. Gewiß ist die Ausdrucksweise seltsam; allein gerade das legt den Gedanken nahe, daß sie aus dem Bestreben entstanden ist, das Brotwunder möglichst nahe an die im 5. Kapitel erzählten Szenen zu setzen. Vielleicht hat der Herr noch in Jerusalem, sicher wohl unterwegs manche Kranke geheilt, womit auch der Zug über den See verzögert werden konnte; doch hat er sich nirgends so lange halten lassen, daß seine Reise von Jerusalem weg über den See nicht als ein einheitliches Ganzes erschienen wäre.

[1] Zahn (S. 312 f) bemerkt dagegen: „Welcher einfältigste Erzähler wird eine Reise, deren Ausgangspunkt das mehr als drei Tagereisen weit vom See Genesareth entfernte Jerusalem und deren Ziel das Kapernaum gegenüberliegende Ostufer dieses Sees ist, als eine Überfahrt über diesen See beschreiben?" Aber man muß ἀπῆλθεν durchaus nicht mit πέραν so enge verbinden und Jo 10, 40 καὶ ἀπῆλθεν πάλιν πέραν τοῦ Ἰορδάνου ist auch von einem Fortgehen von Jerusalem die Rede, obschon kein ἐκεῖθεν wie Jo 11, 54 oder eine sonstige ausdrückliche Angabe des Ausgangspunktes dasteht. Mit Ausnahme von 11, 54 hat Johannes überhaupt nie zu ἀπῆλθεν die Angabe des Ausgangspunktes gesetzt, trotzdem oftmals (4, 3 8 28 47; 5, 15; 6, 22; 9, 7 11; 10, 40; 11, 28 46; 12, 36; 18, 6; 20, 10) vom Weggehen oder Weichen der Personen von dem Orte, an dem sie sich eben befinden, die Rede ist; auch wenn Jesus von seinem Hingange spricht (16, 7) oder die Pharisäer davon, daß alle Jesus nachlaufen (12, 19), wenn Jünger vom Herrn weichen oder Petrus fragt: „Herr, zu wem sollen wir gehen?" (6, 66 68), ist an den Ausgangspunkt gedacht.

Eine harte Streitfrage ist aber, was die kurze Notiz Jo 6, 4 sagen will: „Es war aber nahe das Osterfest der Judäer.“ Belser[1] referiert darüber also: „Es fehlt vollständig an einer auch nur leidlichen Übereinstimmung der Interpreten; auch nicht eine einzige Erklärung liegt vor, welche nicht bei genauer Prüfung Angriffspunkte darböte und schließlich als haltlos erkannt werden müßte. . . . Daß die Notiz lediglich der Chronologie diene, glaubt heute niemand mehr, weil man weiß, daß der vierte Evangelist nirgends geographische oder zeitliche Angaben macht, lediglich um Zeit oder Ort zu bestimmen; vielmehr sind dieselben immer wohl von ihm berechnet. . . . Wenn man die Ansicht ausgesprochen hat, die Worte in Vers 4 seien zur Erklärung der gewaltigen, in Bewegung befindlichen Volksmenge beigefügt, so ist diese Behauptung noch weit weniger annehmbar, da die Wanderung von Kapharnaum in die genannte nordöstliche Gegend der Richtung der Passareise gerade widersprechen würde. Man hat jeden Gedanken, als ob die . . . Menge ganz oder größtenteils aus Festpilgern zusammengesetzt gewesen wäre, welche auf der Reise zu einer bevorstehenden Passafeier begriffen waren, abzuweisen; denn als Festpilger wären die Leute mit Mundvorrat auf wenigstens drei bis vier Tage ausgerüstet gewesen. . . . Die Ansicht vollends, Johannes habe durch die Angabe in Vers 4 den inneren Zusammenhang des Wunders der Brotvermehrung und der nachfolgenden Rede über den Genuß seines Fleisches und Blutes mit dem Passa andeuten wollen, ist gänzlich ohne Halt.“ Es kann in der Tat kaum zweifelhaft sein, daß Johannes nicht daran lag, zu zeigen, das Speisewunder sei kurz vor Passah gewirkt worden, oder gar auf einen Zusammenhang des Wunders mit dem Passah hinzuweisen[2]. Entgegen allen andern Stellen, an denen von der

[1] S. 196 f.

[2] Für diesen Zusammenhang tritt jedoch auch neuestens noch Dausch ein (Ein neuer Kämpe für die Hypothese von der bloß einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in Bibl. Zeitschrift VIII [1910] 379 f): „Dem Osterfest der Juden mit seinem Passahmahl und mit seinen ungesäuerten

Nähe eines Festes gesprochen ist, äußert dieses nahe Fest keinen Einfluß, weder auf Jesus noch auf die ihm folgende Menge. Die Nähe eines Festes ist stets angegeben, wenn Jesus nach Jerusalem hinaufzieht oder hinaufziehen soll: hier werden wir gerade von Jerusalem weggeführt. Da auch keine irgendwie mißbilligende Äußerung darüber fällt, daß der Herr nicht nach Jerusalem gehe, müssen wir schließen, jenes Fest sei noch in ziemlicher Ferne gestanden. Dies gälte auch, wenn dieses Fest Laubhütten wäre; kaum wäre darum anzunehmen, daß die innere Beziehung des Wunders zum Laubhüttenfest eine allzu innige sein könnte; ist ja auch der zeitliche Zusammenhang nur ein ganz loser.

Aus dem Gesagten erhellt, daß sich schwerlich eine einigermaßen befriedigende Erklärung der Notiz gewinnen läßt, solange wir sie mit dem Brotwunder zusammenhalten. Die enge Verbindung des Wunders mit den Vorgängen am Purimfest gibt uns dagegen eine Deutung an die Hand, die wir nicht so leichthin abweisen dürfen. Immer hat Johannes, wie wir gesehen haben, mit der Gewissenhaftigkeit eines Geschichtschreibers genau das Fest angegeben, an dem Jesus in Jerusalem weilt: Ostern 2, 13; Laubhütten 7, 2, Tempelweihfest 10, 22 und nochmals Ostern 11, 55. Nur 5, 1 macht er eine Ausnahme, erwähnt er eine namenlose ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. gewiß nicht aus Versehen, sondern aus guten Gründen. Er will aber seine Leser durchaus nicht über dieses Fest im ungewissen lassen; darum gibt er bei der Brotvermehrung, die sich an jenes Fest anschließt, die allen Lesern wohlverständliche Notiz: „Es war nahe Ostern, das Fest der Juden.“ Wer nur irgendwie vertraut war mit den jüdischen Festen, wußte nun sofort, daß der Paralytische am Purimfest geheilt war; minder Kundige hingegen wußten so viel, als der Evangelist

Broten will ja der Evangelist nachdrücklich das Speisungswunder und vor allem das christliche Passahmahl (siehe die eucharistische Verheißungsrede Jo 6, 26—58) gegenüberstellen.“ Auch Zahn (S. 214 f) deutet so die Zwischenbemerkung.

ihnen sagen wollte: jenes Fest, ein unbedeutendes wohl, war kurz vor Ostern.

Daß die Zeitbestimmung, wenn sie in diesem Sinne zu erklären ist, an ihrem richtigen Platze steht, erkennt man leicht. Weil das Wunder nicht mit dem nahen Osterfeste in Zusammenhang steht, darf dieses nicht wie sonst an erster Stelle genannt werden, so daß es etwa hieße: „Danach war nahe das Passahfest der Juden. Es ging aber Jesus über den See von Galiläa. . . .“ Bei der innigen Beziehung zwischen dem Wunder der Brotvermehrung und den Vorgängen am Feste des fünften Kapitels ist die Zeitbestimmung überhaupt nur gerechtfertigt, wenn sie das namenlose Fest 5, 1 näher charakterisieren will, und sie wird aus demselben Grund förmlich in den Hintergrund gedrängt. Der erste Vers: „Danach ging Jesus weg über das Meer von Galiläa von Tiberias“ will sagen, daß Jesus von Jerusalem aus über den See gegangen ist. Diese eigentümliche kurze Ausdrucksweise schließt ein Doppeltes in sich: der Herr geht über den See, und zwar im Anschluß an seinen Weggang von Jerusalem. Da 5, 1 für das Weilen in Jerusalem die Zeitangabe gemacht ist, vermissen wir hier in keiner Weise eine andere Bestimmung; warum aber dieselbe, nachdem sie doch einmal gemacht werden sollte, nicht schon hier eingefügt wurde, zeigen die folgenden Verse.

Zunächst heißt es: „Es folgte ihm aber eine große Menge, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken tat.“ Entsprechend der Vorstellung, die durch den ersten Vers erweckt worden ist, kann sich das Folgen entweder bloß auf das Folgen über den See erstrecken oder ebenfalls von Jerusalem ausgehen. Nach dem einstimmigen Bericht der Synoptiker (Mt 14, 13; Mk 6, 32; Lk 9, 10) ist der Herr mit seinen Jüngern κατ' ἰδίαν über den See gefahren; die Scharen aber, die davon hörten oder es sahen, folgten ihm zu Fuße nach. Dies will Johannes schwerlich auch sagen; wie er Jesus in so auffallender Weise von Jerusalem aus über den See hat ziehen lassen, so folgt nach ihm sicher auch die Menge von Jerusalem aus nach, nicht zwar die ganze Menge, aber immerhin ein guter Teil,

gerade derjenige Teil, auf den er das Augenmerk ganz besonders hinlenken will, die Leute, die in Jerusalem selber zu Hause sind, die der Herr soeben in Jerusalem aufgefordert hat, dem Zeugnis des Moses zu glauben, die Judäer. So wird das Erscheinen der Judäer, die außerdem tags darauf ganz unerwartet auftauchen würden, schon mit diesem Verse motiviert. Eben diese enge Beziehung zwischen Jesu Weggang aus Jerusalem und dem Folgen der Menge ebenfalls von Jerusalem aus schwebt dem Evangelisten vor und verwehrt es ihm, die Angabe, daß Ostern nahe gewesen sei, dazwischen einzufügen. Dadurch wäre der Ausgangspunkt der Fahrt Jesu zweifellos mehr zurückgetreten, und es würde ganz den Anschein bekommen, als ob die Menge dem Herrn erst gefolgt wäre, da er über den See ging.

So sehr indes Johannes es betont, daß die Menge von Jerusalem aus gefolgt sei, unterläßt er es doch nicht, wenigstens anzudeuten, daß sie nicht von Jesus über den See geführt worden ist, sondern, wie auch die Synoptiker berichten, ihm von selber gefolgt ist. Er sagt (Vers 3): „Es ging aber auf den Berg Jesus, und dort setzte er sich nieder mit seinen Jüngern." Gewiß muß diese Folgerung nicht daraus gezogen werden, doch lassen sich die Worte am natürlichsten so erklären, daß Jesus mit seinen Jüngern gesondert über den See gegangen ist, um diesen in der Einsamkeit auf dem Berge Ruhe zu verschaffen. In Vers 1 konnte dies noch nicht angegeben werden, weil dort an Jerusalem gedacht war und Jesus nicht von Jerusalem weg auf den Berg wollte, weil sich außerdem die falsche Vorstellung ergeben hätte, er sei mit seinen Jüngern von Jerusalem ausgezogen, während diese an jenem Feste 5, 1 wohl überhaupt nicht dort gewesen waren, und weil zum dritten das Folgen der Menge mit der Fahrt des Herrn über den See, nicht aber mit dessen Aufstieg auf den Berg begründet wird. Jesus ist also nicht über den See gegangen, um Gelegenheit zu finden, das Brotwunder zu wirken, sondern allein mit seinen Jüngern, daß diese ruhen könnten, und die Menge ist aus eigenem Antrieb gefolgt. Wäre nun vor diesem Vers die Nähe

von Ostern vermerkt, dann dürften wir nicht mehr so interpretieren; dann wäre Jesus von Jerusalem aus über den See gegangen und die Menge von Jerusalem aus ihm gefolgt; würde keine weitere Angabe folgen, dann müßten wir wohl annehmen, Jesus habe die Menge absichtlich über den See geführt. Eine Zeitbestimmung an dieser Stelle würde aber den Weggang über den See scharf vom folgenden trennen, und wenn danach noch gesagt würde, Jesus sei mit seinen Jüngern allein auf den Berg gegangen und er habe die Scharen herankommen sehen, würde man wohl sicher auf den Gedanken geführt, er habe sich erst am jenseitigen Ufer von der Menge getrennt, um mit den Jüngern allein den Berg zu besteigen. So aber sagt der Evangelist ganz in Übereinstimmung mit den Synoptikern, Jesu Zug über den See habe die Menge veranlaßt, ihm zu folgen, er sei aber nur mit seinen Jüngern über den See gegangen. Erst jetzt ist die rechte Stelle gekommen, eine Zeitangabe zu machen.

Vielleicht dürfen wir sogar auch noch fragen, warum Johannes gerade hier Ostern als das Fest der Juden bezeichnet hat. Es scheint, daß die Beziehung des sechsten Kapitels zum fünften auch hierüber einigen Aufschluß bietet. Mit voller Überlegung hat der Evangelist 5, 1 nur ganz unbestimmt von einem Feste der Juden gesprochen, nicht ohne daran zu denken, daß er auf diese unbefriedigende Zeitangabe im folgenden noch zurückkommen werde. So denkt er denn auch zum Beginn des sechsten Kapitels an jenes ungenannte und nicht als allgemein bekannt vorausgesetzte Fest der Juden und sagt gerade mit Bezug darauf, daß Ostern, das allgemein bekannte Fest der Judäer, nahe gewesen sei. Nicht um Ostern als ein Fest der Judäer zu bezeichnen, ist die Angabe gemacht, dies wird ja schon 2, 13 als bekannt vorausgesetzt, sondern um von dem ungenannten Feste 5, 1, das als nicht allgemein bekannt gilt, auf das allgemein bekannte Ostern hinzuweisen.

Dies gibt uns wohl auch noch die Erklärung dafür, daß hier überhaupt von einem Fest der Juden die Rede ist. Sonst ist ein derartiger Beisatz nur gemacht, wenn der Gang Jesu oder

anderer nach Jerusalem motiviert werden soll; davon kann hier keine Rede sein. Doch ist es leicht verständlich, daß einem unbekannten Fest der Juden gegenüber ein bekanntes Fest der Juden erwähnt wird. Nicht also bloß der Sprachgebrauch des Johannesevangeliums, sondern auch seine eigenartige Fassung scheint, wenn man den Zusammenhang berücksichtigt, für die Echtheit des Verses zu sprechen: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

Siebtes Kapitel.

Das letzte Lehrjahr Jesu.

Vom letzten Lehrjahr Jesu sind nur erwähnt Ostern als nahe (6, 4), Laubhütten (7, 2) und das Tempelweihfest (10, 22); später erweckt der Herr den Lazarus (11, 1 ff), und zuletzt zieht er nach Bethanien (12, 1), um von dort aus seinen Todesgang nach Jerusalem anzutreten (13, 1). All diese Feste werden einstimmig dem letzten Jahre des Herrn zugeteilt; die Ansichten gehen nur darin auseinander, daß die Vertreter der Einjahrtheorie 6, 4 τὸ πάσχα streichen und die dann noch zurückbleibende ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων auf das 7, 2 erwähnte Laubhütten beziehen wollen. Die Brotvermehrung fiel aber nicht kurz vor das Laubhüttenfest, sondern noch vor Passah 29.

Vom Pfingstfest findet sich gar nichts, bei Ostern nicht, daß der Herr nach Jerusalem hinaufgegangen sei. Ist es aber denkbar, daß Jesus den strengen Vorschriften des Gesetzes zuwider diesen Festen ferngeblieben ist?

Seinen Bericht über die Brotvermehrung und die daran sich schließenden Vorgänge in Kapharnaum schließt der Apostel mit den Worten: καὶ μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι. ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία (7, 1 f).

Diese Verse bilden eine schlimme Klippe für die Vertreter der Einjahrtheorie, die die Brotvermehrung nahe an Laubhütten rücken wollen. Belser[1] übersetzt: „Und hierauf fuhr

[1] S. 247.

Jesus (wie bisher) fort, in Galiläa zu wandeln." Aus dem unmittelbar Folgenden (7, 9 f) ergebe sich allerdings, „daß die vom Evangelisten gemeinte Fortsetzung des Wandelns in Galiläa nur mehr auf einige Tage sich erstreckte. . . . Das ‚Nichtwandelnwollen' bezieht sich auf die ganze Zeit des Verweilens Jesu in Galiläa (vom Osterfeste an) mit Einschluß der 7, 1ª berichteten Fortsetzung seines Wandelns daselbst". Die Mordgedanken der Judäer bestanden schon seit Pfingsten (5, 18); „ja die Form der dortigen Angabe μᾶλλον ἐζήτουν ἀποκτεῖναι zwingt uns zu der Anschauung, daß die Judäer schon vom Osterfest an einen tödlichen Haß gegen Jesus konzipiert hatten" [1].

Der Herr ist nach dem Bericht des Evangelisten seit seiner Rückkehr nach der judäischen Tauftätigkeit in Galiläa gewandelt; durch die Reise zum Purimfest (5, 1) hatte dies Wandeln in Galiläa eine kurze Unterbrechung erfahren, danach wurde es wie bisher fortgesetzt. Der Grund, warum Jesus in Galiläa und nicht in Judäa wandelte, ist freilich inzwischen ein anderer geworden: wollte er ehedem einem vorzeitigen Konflikt vorbeugen, ist dieser jetzt schon ausgebrochen, sein Tod im Grunde genommen eine beschlossene Sache und darum sein Verweilen in Judäa unmöglich.

Περιεπάτει läßt sich übersetzen: „er fuhr fort zu wandeln", aber ebensogut auch: „er wandelte" von jetzt an geraume Zeit in Galiläa. Immer schließt sich das Wandeln in Galiläa an die Brotvermehrung an, nur würde bei der ersten Übersetzung auf das frühere Wandeln in Galiläa Rücksicht genommen. Die Begründung: „Denn nicht wollte er in Judäa wandeln, weil die Judäer ihn zu töten suchten", bezieht sich aber einzig auf das Wandeln bzw. die Fortsetzung des Wandelns in Galiläa seit der Brotvermehrung und nicht auf den ganzen Aufenthalt Jesu in Galiläa seit seiner Rückkehr durch Samaria. Denn nicht warum Jesus überhaupt in Galiläa gewandelt ist, wird begründet, sondern warum er nach der

[1] S. 248 f.

Brotvermehrung daselbst gewandelt ist bzw. zu wandeln fortgefahren hat. Es scheint geradezu undenkbar, daß der Evangelist sagte: „Und danach fuhr Jesus (wie bisher seit seiner Rückkehr nach Galiläa) fort, in Galiläa (noch einige Tage) zu wandeln; denn er wollte (diese ganze Zeit) nicht in Judäa wandeln, weil die Judäer ihn zu töten suchten." Einen solch gekünstelten und zudem unbefriedigenden Gedankengang dürfen wir bei Johannes nicht suchen, zumal der eigentliche Grund, warum Jesus mit dem Gang zum Laubhüttenfest gezögert hat, damit nicht angegeben sein kann; sonst hätte er ja überhaupt Jerusalem fern bleiben müssen.

Oder mahnt etwa die unvermittelt angefügte Zeitbestimmung: ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία, zur Annahme, es sei schon kurz nach der Brotvermehrung Laubhütten gefeiert worden? Gewiß nicht. Dies zeigt ein Blick auf die Parallelstelle 11, 54 f zur Evidenz. Es heißt dort: Ἰησοῦς οὖν οὐκέτι παρρησίᾳ περιεπάτει ἐν τοῖς Ἰουδαίοις, ἀλλὰ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν . . . εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν κἀκεῖ διέτριβεν μετὰ τῶν μαθητῶν. ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ εἰς Ἱεροσόλυμα. . . . Hier wandelt Jesus nach der Auferweckung des Lazarus nicht mehr offen unter den Judäern, er weilt vielmehr in Ephraim; nach der Brotvermehrung wandelt Jesus in Galiläa weiter. Hier ist das als nahe eingeführte Ostern unbestritten ziemlich lange nach der Auferweckung des Lazarus, warum sollte dann das 7, 2 in gleicher Weise mit ἦν δὲ ἐγγύς eingeführte Laubhütten bald nach der Brotvermehrung sein?

Wir dürfen, um 7, 1 richtig zu interpretieren, nur auf die vorausgehenden Ereignisse achten; es fällt dann zugleich auch auf diese wieder neues Licht. Der Grund, warum die Judäer hatten Jesum töten wollen, gilt erst seit der Heilung des Paralytischen (5, 16 18); entsprechend kann das dadurch veranlaßte Wandeln in Galiläa erst nach diesem Feste seinen Anfang genommen haben. Daß Johannes mit allem Nachdruck auf dieses Motiv für Jesu Abwesenheit von Judäa hinweist, ist von selber klar, da er ja zeigen will, daß Jesus in Judäa gewirkt hat, solange er von seiten der Judäer daran nicht gehindert

wurde. Des weiteren steht auch zu erwarten, daß er dieses Motiv, das beste, das er finden konnte, so bald als möglich verwertet und betont, nicht erst am Abschluß langer Wanderungen fern von Judäa. Wir stehen also wohl am Beginne des Wandelns in Galiläa, das durch die Mordpläne der Judäer veranlaßt wurde. Dann ist aber auch mit dieser Notiz angezeigt, daß die Brotvermehrung unmittelbar auf das Purimfest folgte und nicht durch eine Zeit des Wandelns in Galiläa von ihm getrennt wurde.

Wenn aber das Brotwunder vor Ostern fiel und Jesus danach in Galiläa wandelte, dann ist er ja nicht zum Oster- und entsprechend wohl auch nicht zum Pfingstfest nach Jerusalem gegangen! Ist das nicht völlig undenkbar?[1] Wir halten die Versäumnis einer vorgeschriebenen Wallfahrt auch nicht für möglich, fragen aber, wo es denn angedeutet sein soll, daß Jesus wirklich zu diesen Festen nicht nach Jerusalem hinaufgegangen sei. Man beachte denn doch, was eigentlich gesagt ist: „Nach der Brotvermehrung (als Ostern nahe war) fuhr Jesus fort, in Galiläa zu wandeln, weil er nicht in Judäa wandeln wollte." Hier liegt aller Nachdruck auf dem Wandeln, und dem Wandeln in Galiläa widerspricht eine vorübergehende Wallfahrt nach Jerusalem ebensowenig, wie durch eine solche ein Wandeln in Judäa geschaffen ist. Daß Jesus zum Osterfest hinaufzog, mußte selbstverständlich scheinen und bedurfte von seiten des Evangelisten keiner eigenen Erwähnung, sofern dieses Fest nicht für das Leben des Herrn von besonderer Bedeutung war. Was könnte aber auf ihm vorgegangen sein, das von Wichtigkeit gewesen wäre? Grundlegend und ausschlaggebend für das Verhalten der Judäer war das Purimfest; eine Steigerung der Leidenschaft ergab sich an Laubhütten und am Tempelweihfest. Streng genommen wären selbst diese zwei Feste, namentlich das letztere, nicht notwendig

[1] Dausch (Ein neuer Kämpe, in Bibl. Zeitschrift VIII [1910] 382) findet es unbedenklich und in Jo 7, 3 ff sogar angegeben, daß Jesus die letzten Hauptfeste nicht in Jerusalem gewesen sei; auch Zahn (S. 314 368) rechnet damit.

gewesen. Ein neues Moment trat erst wieder mit der Auferweckung des Lazarus ein, das einen förmlichen Beschluß des Synedriums veranlaßte. Jedenfalls waren die zwei noch erwähnten Feste hinreichend genug, uns darüber aufzuklären, daß der Haß gegen Jesus nicht abgenommen hat, sondern im Gegenteil immer heftiger entbrannt ist. Übrigens wissen wir ja gar nicht, ob denn Christus zu Ostern und Pfingsten 29 auch so hervorgetreten ist wie an den andern Festen; daß er seiner Osterpflicht zum größten Teil Genüge leisten konnte, ohne irgendwie bemerkt zu werden, zeigt uns deutlich das Leidenspassah. Eben weil dem Apostel klar wie das Leben Jesu und die Mächte, die seinen Tod herbeiführten, auch der Plan zu seiner Evangelienschrift vor Augen stand, mußte er sich sagen, daß sein Zweck es durchaus nicht erfordere, von allen Festgängen des Herrn zu berichten.

Das Laubhüttenfest 29 begann Mittwoch den 12. Oktober. Auch das ist nicht ohne Bedeutung; denn nach 7, 14 ist Jesus in den Tempel gestiegen τῆς ἑορτῆς μεσούσης, das ist am vierten Tage, da Johannes den siebten Tag von Laubhütten als den letzten, den großen Tag bezeichnet (7, 37). Es ist nun sehr wahrscheinlich, daß die Festesmitte mit einem Wochensabbat zusammenfiel. Vielleicht weist sogar ein Zug in der Erzählung darauf hin. Aus dem Evangelium erfahren wir nur, daß der Herr zweimal während des Laubhüttenfestes im Tempel war, um die Festesmitte und am letzten Tage. Das erste Mal schon hatten die Pharisäer davon Kunde erhalten, daß das Volk unter sich sprach: „Wenn Christus kommt, wird er etwa mehr Zeichen tun, als dieser tut?“ (7, 31); darum schickten die Hohenpriester und die Pharisäer Diener ab, ihn zu ergreifen (7, 32). Der Herr, der ihre Anschläge durchschaute, sprach auf dieses hin von seinem baldigen Hingang (7, 33). Auffallenderweise kommen aber die Diener erst am letzten Tage des Festes zu den Hohenpriestern und Pharisäern, freilich unverrichteter Dinge, zurück (7, 45). Sie haben also wohl an dem Tage, an dem sie ausgeschickt waren, gar nicht daran gedacht, den Herrn gefangen zu nehmen, haben es

darum auch nicht nötig gehabt, von einem etwa mißglückten Anschlag ihren Auftraggebern zu berichten. Daraus wird aber wohl zu folgern sein, daß jener Tag als ein Wochensabbat es ihnen verboten habe, Hand an ihn zu legen[1].

Nach dem, was wir bisher aus dem Johannesevangelium erschließen konnten, wäre Christus im Jahre 30 gestorben. Es finden sich auch über den Todestag und die Tage vor und nach demselben verschiedene Angaben, die ebenfalls einen Schluß ermöglichen. Wir wollen die Stellen so objektiv als nur irgendwie möglich zu würdigen versuchen, müssen uns freilich auch auf das Notwendigste beschränken, da diese Frage für sich allein überreichen Stoff zu einer eigenen Arbeit bietet.

Wir schicken voraus, daß Johannes, wie wir schon des öfteren zu bemerken Anlaß hatten, den Bericht der Synoptiker voraussetzt; auch darf wohl behauptet werden, daß man aus den Synoptikern, wenn man sie unbefangen liest, ganz den Eindruck gewinnt, sie hätten den Todestag Christi auf den 15. Nisan ansetzen wollen.

Die Zeitangabe, Jesus sei πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα nach Bethanien gekommen und den Tag nach der Abendmahlzeit in Jerusalem eingezogen (Jo 12, 1 f 12), läßt sich erst verwerten, wenn das Datum des Osterfestes bekannt ist. Wir müssen darum Jo 13, 1 ff zum Ausgangspunkt der Untersuchung nehmen, wo es heißt: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα . . . ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους . . . εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. καὶ δείπνου γινομένου . . . ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου. Πρό kann hier nur die Bedeutung von „unmittelbar vor“ haben; es allgemeiner zu nehmen: „irgendwann einmal vor Ostern“, sind wir in keiner Weise berechtigt, zudem 11, 55 schon die allgemeine Bestimmung πρὸ τοῦ πάσχα vorausgeht und 12, 1 der sechste Tag vor Ostern, sowie 12, 12 der Tag

[1] Die Heilung des Blindgebornen glauben wir besser auf den folgenden Wochensabbat als mit Belser auf das sabbatliche Exhodienfest verlegen zu können; einen Festsabbat hätte sie selbst nach dem Urteil der Pharisäer schwerlich verletzt.

nach dem Abendmahl in Bethanien erwähnt ist. Eine neue unbestimmte Zeitangabe „vor Ostern" könnte nur besagen, daß ebenfalls vor Ostern auch das Abendmahl gehalten worden sei; dies kann aber in πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς nicht liegen. Πρό muß also „unmittelbar vor" bedeuten.

Τὸ πάσχα kann als Zeitbestimmung sowohl das ganze Osterfest mit seinen sieben oder acht Tagen (vom 15. bzw. 14. bis zum 21. Nisan) bezeichnen als auch den Passahtag schlechthin, den 14. Nisan, an dem das Passahlamm geschlachtet wurde. Den 14. Nisan dürfen wir wohl nicht ausschließen, wenn wir Passah im weiteren Sinn nehmen, namentlich nicht bei Johannes, der die Tage von Mitternacht zu Mitternacht gehen läßt (20, 19). Der Tag vor dem Passah wäre also der Abend des 13. Nisan[1], vielleicht sogar der Abend des 12., weil der Abend des 13. nach jüdischer Gepflogenheit schon zum 14. Nisan gehörte, also nicht mehr vor dem Passah, d. i. dem 14. Nisan, liegt.

Es heißt aber bei Johannes nicht πρὸ τοῦ πάσχα, auch nicht πρὸ τῆς ἑορτῆς, was, wie wir aus dem Sprachgebrauch des Johannesevangeliums ersehen haben, gleichbedeutend wäre dem πρὸ τοῦ πάσχα, sondern es ist ausdrücklich gesagt: πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Wohl wurde die Übersetzung versucht: „vor dem Osterfeste" und der Ausdruck somit dem einfachen πρὸ τοῦ πάσχα oder πρὸ τῆς ἑορτῆς gleichgestellt; es wäre also auch auf den Abend des 13. oder den des 14. Nisan hingewiesen. Diese Übersetzung ist aber angesichts des johanneischen Sprachgebrauches nicht statthaft; Johannes bezeichnet ein Fest ausführlicher nur ein einziges Mal, immer bei der erstmaligen Erwähnung, um es im folgenden einfach als das Fest oder beim Passah auch als das Passah zu erwähnen. Wir müßten darum auch hier erwarten: „vor dem Feste" oder „vor dem Passah".

[1] Die Tage sind durchweg, unserer Anschauung entsprechend, von Mitternacht bis Mitternacht gerechnet.

Die Verbindung von ἑορτή und τὸ πάσχα findet sich im Evangelium nur noch an zwei Stellen, 6, 4 und 2, 23[1]. Jo 6, 4 haben wir schon besprochen und dabei gesehen, daß Johannes τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων geschrieben hat, um das Passah gegenüber dem ungenannten Fest 5, 1 als das bekannte Fest der Juden zu bezeichnen. An Ähnliches darf an unserer Stelle nie gedacht werden; es ist übrigens auch ein gewaltiger Unterschied zwischen τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων und ἡ ἑορτὴ τὸ πάσχα bzw. ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα, wenn τοῦ πάσχα als Genitivus appositivus zu nehmen ist.

Nachdem im zweiten Kapitel schon gesagt ist, daß Jesus zum Passah nach Jerusalem hinaufgegangen sei und den Tempel gereinigt habe, kann 2, 23 ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ nicht bloß heißen „am Osterfest“ (dafür wäre ἐν τῷ πάσχα oder ἐν τῇ ἑορτῇ allein schon genügend), sondern es ist unter πάσχα die Osterzeit überhaupt und unter ἑορτή der Osterfesttag schlechthin, der 15. Nisan zu verstehen. Im gleichen Sinne müssen wir auch 13, 1 ἑορτή nehmen. Τοῦ πάσχα als Apposition zu τῆς ἑορτῆς oder als Genitivus appositivus zu ἡ ἑορτή zu fassen, verbietet der Sprachgebrauch des Evangeliums; es bleibt damit nur übrig, es als Genitivus totius zu nehmen, und damit wird ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα zum Festtag des Passah, zum 15. Nisan.

Nun müssen wir aber fragen, auf welchen Tag das Abendmahl vor dem 15. Nisan fällt. Da der 15. Nisan bei den Juden schon mit dem Abend des 14. Nisan begann, würde eine Abendmahlzeit vor dem 15. Nisan auf den Abend des 13. fallen. Allein diese Ausdrucksweise wäre doch sehr seltsam. Johannes setzt nicht zu viel Kenntnisse der jüdischen Gebräuche voraus (vgl. 5, 1; 10, 22); aus dieser Angabe könnte aber wohl nur ein guter Kenner des Passahfestes erschließen, daß das Mahl schon am 13. Nisan stattgefunden habe. Daß er darauf hinweisen wolle, ist um so unwahrscheinlicher, weil in dem ganzen

[1] 7, 2 ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία kann hier nicht in Betracht kommen. Selbstverständlich dürfen wir auch aus Lk 2, 41 τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα nichts schließen.

Satz die Abendmahlzeit gar nicht erwähnt ist, die Zeitbestimmung also erst durch das Folgende verständlich würde[1]; vor allem aber muß bedacht werden, daß Johannes die Tage nicht von Abend zu Abend, sondern von Mitternacht zu Mitternacht rechnet. Dies erhellt aus 20, 19, wo es heißt, Jesus sei den Jüngern erschienen οὔσης ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων: wie wir aus dem Lukasevangelium (24, 13 ff) wissen, fand diese Erscheinung geraume Zeit nach Sonnenuntergang statt, und trotzdem verlegt sie Johannes, der hier nicht im leisesten irgend eine Korrektur des Berichtes vom hl. Lukas andeutet, noch auf den Sonntag. Es muß demnach als wahrscheinlicher bezeichnet werden, daß das Abendmahl am Abend des 14. Nisan stattgefunden hat, unmittelbar vor dem Feste am 15. Nisan[2].

Jo 19, 14 wird bei der Verurteilung des Herrn angegeben: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη[3]. Diese Angabe ist kaum gemacht, weil die Zeit in irgend einer innigeren Beziehung zur Verurteilung stünde; es sollte vielmehr wohl darauf hingewiesen werden, daß die Hinrichtung wegen des bevorstehenden Sabbats beschleunigt werden mußte. Hätte der Evangelist das Abendmahl auf den 13. Nisan festgesetzt, wäre der Hinweis auf diese παρασκευή wenigstens nicht notwendig gewesen, weil selbstverständlich der nächste Tag der Vortag des Passah wäre. Mehr ist wohl die Notiz am Platze, wenn sie besagen will, daß Freitag gewesen sei; das ist etwas Neues. Dann kann freilich παρασκευὴ τοῦ πάσχα nicht mehr heißen „Rüsttag zum Passah", noch viel weniger einen Freitag bezeichnen, mit dem ein Rüsttag für Passah zusammenfiel, sondern einzig den Freitag in der Passahzeit; daß es der Freitag in der Passahzeit war, ist vielleicht nur darum erwähnt, weil dieser Freitag eben mit dem Passahfest zusammenfiel,

[1] Es ist zudem der Zusammenhang der beiden Sätze durch καὶ δείπνου γινομένου nicht sonderlich markiert.

[2] Eine Parallele bietet wohl das Martyrium des hl. Polykarp 7, 1: τῇ παρασκευῇ περὶ δείπνου ὥραν ἐξῆλθον διωγμῖται; es war dies aber am Vorabend des „großen Sabbats" (8, 1).

[3] Vgl. zur ganzen Frage Zahn (S. 637 ff).

was im folgenden (19, 31) dem Evangelisten auch vorzuschweben scheint. Hier wird nochmals auf den Rüsttag verwiesen und dieser tatsächlich als Grund für die weiteren Vorgänge angeführt: οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, ἠρώτησαν.... Offensichtlich haben wir hier nur einen Verweis auf die vorgenannte παρασκευὴ τοῦ πάσχα, und παρασκευή ist hier im selben Sinne zu nehmen wie dort. War dort der Rüsttag auf das Passah genannt, dann heißt es hier: Es war Rüsttag (zum Passah), und darum durften die Leiber nicht am Sabbat (= Passah) am Kreuze bleiben. Der Sabbat wäre also die ἑορτὴ τοῦ πάσχα (13, 1). Johannes wird nun wohl bei allen seinen Lesern voraussetzen, daß sie wissen, es sei das Passahfest ein Sabbat gewesen, das Passahfest also, damit allerdings auch überhaupt jedes Fest ohne weiteres einem Sabbat gleichstellen. Warum aber, müssen wir fragen, hat er dann 5, 9 eigens vermerkt, daß an jenem Tag, jenem Festtag (5, 1) ein Sabbat war? Wollte er damit sagen, daß der Festtag ein Sabbat war, dann mußte er es auch beim Passahfesttage sagen; oder glaubte er, daß alle Welt vom sabbatlichen Charakter speziell des Passahfesttages (13, 1) Kenntnis habe?[1] Wollte der Evangelist 5, 9 aber angeben, daß auf den Festtag ein Wochensabbat gefallen sei — wie wir es ja annehmen zu müssen glaubten —, dann ist damit dem Feste eben durch den Wochensabbat eine höhere sabbatliche Weihe zuteil geworden, der Festsabbat also ausdrücklich dem Wochensabbat nachgestellt. Im ersteren Falle würde dazu, daß wir die Angabe vermissen, es sei der Passahtag ein Sabbat gewesen, noch kommen, daß Johannes den einfallenden Wochensabbat nicht erwähnte, der nach dem Zeugnis der Synoptiker unzweifelhaft feststeht. Irgend einen Hinweis darauf, daß Christus am Freitag gestorben sei, kann aber gerade Johannes nicht unterlassen; hat

[1] Als Hauptfest der Juden bezeichnet Johannes ja 7, 2 ausdrücklich Laubhütten.

er ja doch seine Weissagung verzeichnet, er werde in drei Tagen den Tempel seines Leibes wieder aufrichten (2, 19 ff), auch ausdrücklich gesagt, der Herr sei in der Morgenstunde des ersten Tages der Woche nicht mehr im Grabe geweilt (20, 1). Er muß darum auch angeben, daß der Tod am Freitag, also innerhalb der drei vorhergehenden Tage, erfolgt ist. Zweifellos stand sodann jeder Festsabbat einem Wochensabbat an Heiligkeit nach; war es da nicht viel natürlicher, auf den Wochensabbat hinzuweisen als auf den minder verbindlichen Festsabbat? Dem könnte man freilich entgegenhalten, Johannes nenne ja den Tag jenes Sabbats einen großen; es sei demnach ein hochheiliger Sabbat gewesen. Diese hohe Heiligkeit könnte jedoch unmöglich vom Zusammentreffen mit einem Wochensabbat herrühren, weil jede diesbezügliche, auch nur ganz leise Andeutung fehlte. Hatte vielleicht gerade der Osterfeiertag eine besondere sabbatliche Weihe und wollte Johannes dies hervorheben? Wie wenig wahrscheinlich ist es aber, daß er hier dem Osterfesttag vor allen andern Festtagen oder einem Teile derselben[1] den Vorrang gibt, statt einfach auf den einfallenden Wochensabbat hinzuweisen! Dieser Hinweis läßt sich vollends gar nicht umgehen, wenn Jo 5, 9 ein Wochensabbat gemeint ist; wie dem ungenannten Feste 5, 1 hätte er auch dem Passahfest höhere sabbatliche Weihe verliehen.

Jede Schwierigkeit schwindet hingegen, sobald wir in παρασκευή den Rüsttag zum Wochensabbat sehen. Es war Freitag, und die Leiber sollten am Sabbat nicht am Kreuze bleiben. Während es erst bewiesen werden müßte, daß Johannes die Begriffe „Fest“ und „Sabbat“ ohne weiteres füreinander setzt, ergibt sich so der Sabbat unmittelbar aus der παρασκευή. Wir erwarteten nun freilich nicht, daß beim Wochensabbat auch noch auf die Heiligkeit besonders hingewiesen werde. Hat der Evangelist es trotzdem getan, wird der Tag jenes Sabbats groß genannt nicht darum, weil etwa ein Festtag darauf gefallen wäre (was hätte auch ein solcher einen Wochensabbat

[1] Der größte Festtag ist wohl nach Jo 7, 2 das Laubhüttenfest.

noch besonders heilig machen oder gar das Verbleiben der Leiber am Kreuze als besonders unmöglich erscheinen lassen können?); groß war vielmehr jener Wochensabbat, gegenüber einem andern Sabbat, dem vorausgenannten Festsabbat (13, 1), vor dem es also nicht verboten gewesen wäre, die Leiber am Kreuze zu lassen, der demnach auch durch die Kreuzigung nicht entweiht wurde, wofern nur kein Jude sich einer Handlung schuldig machte, die einen Sabbatbruch in sich geschlossen hätte.

Selbst die kurze Notiz 19, 42, man habe Jesus διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων in dem nahen Grabe beigesetzt, darf nicht unbeachtet bleiben. Damit wird ebenfalls auf die schon genannte παρασκευή hingewiesen, zugleich aber auch wohl auf etwas allgemein Bekanntes, eben den Rüsttag der Juden, der gebot, das Begräbnis noch vor Sonnenuntergang zu beenden. Leichter läßt sich aber doch der wöchentliche Rüsttag auf den Sabbat als bekannt voraussetzen als der Rüsttag zum Passah. Man beachte auch, daß unmittelbar auf diese παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων die Zeitbestimmung folgt τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων (20, 1), auf den Freitag der Sonntag, so daß das ἐν τρισὶν ἡμέραις 2, 19 vollauf erfüllt ist.

Wir glauben nicht, daß παρασκευή an den zwei letzten Stellen anderes als den Freitag bezeichnen kann. Es ließe sich freilich noch einwenden, daß dieses zweimalige παρασκευή nicht auf die παρασκευὴ τοῦ πάσχα zurückweise, dies also auch einen ganz andern Sinn haben könne. Wahrscheinlich ist das nicht sonderlich; gerade aber der Zusammenhalt von παρασκευὴ τοῦ πάσχα und ἡ παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων ermöglicht den Schluß, daß nicht von dem Rüsttag auf das schon so oft genannte Passahfest die Rede ist, sondern von einem Rüsttag, der zufällig mit jenem Tag zusammenfiel und noch nicht erwähnt ist, vom Rüsttag auf den in die Passahzeit fallenden Sabbat.

Stimmen dazu die übrigen Angaben des Evangeliums? Nach Bethanien ist Christus gekommen πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα (12, 1). Passah bezeichnet wohl die ganze Festzeit vom 14. bis 21. Nisan. Wird nach der üblichen Berechnungsweise der Terminus unde mitgezählt, war es der 9. Nisan, der voran-

gehende Sabbat; an einem Sabbat ist freilich der Herr kaum von Jericho nach Bethanien gegangen. Aber es wird auch nichts hindern, den 14. Nisan nicht mitzurechnen, so daß wir auf Freitag den 8. Nisan kommen[1]. Dann bietet allerdings sofort das Mahl und der tags darauf erfolgte Einzug in Jerusalem Schwierigkeiten, vielleicht weniger das Mahl, weil man aus praktischen Gründen die Hauptmahlzeit, das δεῖπνον, vor einem Sabbat wohl zum größten Teil vor Einbruch des Sabbats gehalten haben wird. Aber der Einzug in Jerusalem ist an einem Sabbat nicht denkbar, schon darum nicht, weil die Grenzen eines Sabbatweges weit überschritten würden. Es scheint jedoch auch nicht so ausgemacht zu sein, daß jenes Abendmahl noch am Tag der Ankunft in Bethanien stattgefunden hat. Wenn Jesus sein Kommen nicht vorher hatte ansagen lassen, ist immerhin möglich, daß an diesem Tag das Abendmahl, zumal wenn ein Sabbat folgte, nicht mehr hergerichtet werden konnte. Es ist zudem wohl an ein größeres Gastmahl zu denken, das dem Herrn zu Ehren erst anläßlich seines Aufenthaltes veranstaltet wurde[2]; angedeutet mag dies darin sein, daß eigens gesagt ist: Jesus „kam nach Bethanien, wo Lazarus war, den Jesus von den Toten erweckt hatte". Diese Bemerkung wird, zumal im nächsten Vers noch bemerkt ist, daß Lazarus auch unter den Teilnehmern am Gastmahl war, wohl anzeigen, daß Jesus im Hause des Lazarus Gastfreundschaft gefunden hat. So wird er wohl auch das erste Hauptmahl bei Lazarus eingenommen haben, für den folgenden Tag aber zu dem von Johannes und den Synoptikern beschriebenen Gastmahl eingeladen worden sein. Der Einzug in Jerusalem war dann am Sonntag. Wenn es nicht angegeben ist, daß das Gastmahl nicht schon am Tage der Ankunft stattgefunden hat, scheint das nicht auffällig; war doch der Tag ganz unwesentlich, und auch im folgenden ist wohl Vers 20 ohne irgend eine nähere Angabe auf Jesu letzten Tag im Tempel übergegangen.

[1] Vgl. Zahn (S. 490), der diese Zählweise ausführlich begründet.
[2] Zum gleichen Ergebnis kommt auch Zahn (S. 491 f).

Wenn von den Jüngern einige meinten, Jesus habe dem Judas den Auftrag gegeben: ἀγόρασον ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν, ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῷ (13, 29), kann ἡ ἑορτή kaum anders genommen werden, als es 13, 1 steht. Merkwürdig scheinen diese Vermutungen immer, die zweite nicht minder als die erste; doch würde ihre Unwahrscheinlichkeit noch größer, wenn das Abendmahl schon am 13. Nisan stattgefunden hätte. Man vergleiche darüber die Ausführungen van Bebbers S. 39 f.

Noch mehr konnte man den 14. Nisan als Kreuzigungstag 18, 28 angedeutet finden, wo es heißt: οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα. Indes darf diese Stelle nie für sich, losgerissen vom ganzen Zusammenhang betrachtet werden, weil hier in keiner Weise eine Zeitangabe gemacht, sondern nur die Zurückhaltung der Juden begründet werden soll. Hat Johannes sonst als Todestag Christi das Passahfest angegeben, dann muß eben φαγεῖν τὸ πάσχα anders genommen werden wie an andern Stellen, wie namentlich bei den Synoptikern, bei denen der Zusammenhang nur an das Essen des Passahlammes denken läßt[1].

Es wurde namentlich auch hervorgehoben, daß die Kreuzigung und all die notwendig damit verbundenen Arbeiten an einem Festsabbat unmöglich seien. Aus dem Johannesevangelium wissen wir, von tumultuarischen Szenen ganz abgesehen, daß die von den Hohenpriestern und Pharisäern abgesandten Diener sicher an einem Festsabbat, dem letzten, dem großen Tag des Laubhüttenfestes, den Herrn gefangen nehmen wollten und sollten (7, 32 ff). Ob solches nicht auch mit der Heiligkeit eines Festsabbates schlecht vereinbar war?[2] Aber es schien das Wohl der Synagoge zu gelten, und darum setzte

[1] Vgl. dazu des weiteren van Bebber 54 ff.

[2] Chwolson (Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes, Leipzig 1908, 168 f) bemerkt, daß eine Gefangennehmung am Feiertage erlaubt, eine Hinrichtung aber verboten war; abgesehen von den rabbinischen Quellen, sei dies aus Apg 12, 3 f zu ersehen. Es mußte aber den Judäern daran liegen, nicht nur die erste Gelegenheit zur Gefangennahme Jesu zu ergreifen, sondern auch ihn möglichst bald hinrichten zu lassen, während bei Petrus solch gewichtige Gründe nicht vorlagen.

man sich über alle Bedenken hinweg. Wird das nicht noch weit mehr beim Tod Christi der Fall gewesen sein? Vielleicht haben wir gerade darin den tiefsten Grund zu sehen, daß der Herr nicht des Sabbatbruches angeklagt wurde; übertraten die Hohenpriester selber und weit mehr das Sabbatgesetz, dann gebot es schon die Klugheit, eine derartige Anklage nicht zu erheben. Übrigens sehen wir auch beim Martyrium des hl. Polykarp, daß dort die Juden sich um den großen Sabbat — nach Westberg S. 124 ff war es der 15. Nisan — wenig kümmerten: τῶν ὄχλων παραγρῆμα συναγόντων ἔκ τε τῶν ἐργαστηρίων καὶ βαλανείων ξύλα καὶ φρύγανα, μάλιστα Ἰουδαίων προθύμως, ὡς ἔθος αὐτοῖς, εἰς ταῦτα ὑπουργούντων (13, 1).

Der Herr ist also auch nach dem Johannesevangelium gestorben am 15. Nisan, einem Freitage.

Sache der Chronologen und Astronomen ist es nun, anzugeben, wann unter der Statthalterschaft des Pontius Pilatus der 15. Nisan auf einen Freitag gefallen ist. Es kann hier verwiesen werden auf „Die Biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu" von Friedrich Westberg[1] und den Artikel „Monatstag und Jahr des Todes Christi" von Dr J. Bach[2], wo auch die weitere Literatur angegeben ist. Beide Forscher sind dafür, daß der sog. konstante oder reformierte Kalender schon zur Zeit Christi in Gebrauch war. Danach fiel der 15. Nisan in den Jahren 26, 33 und 36 auf einen Samstag, im Jahre 30 auf einen Donnerstag[3]. Auf einen Freitag fiel der 15. Nisan nie, ja er kann sogar nach dem jetzigen jüdischen Kalender, der damals schon gegolten haben soll, überhaupt nie auf einen Freitag fallen, weil er in diesem Falle auf den Samstag verschoben wird[4].

Wie indes auch Bach[5] bemerkt, scheint es doch manchen bedenklich, den reformierten Kalender schon für die Zeit Christi anzunehmen; wenn aus den Evangelien, an deren Glaubwürdigkeit zu zweifeln wir in keiner Weise berechtigt sind, hervor-

[1] Leipzig 1910, A. Deicher.
[2] Straßburger Diözesanblatt 1910, 220 ff 267 ff.
[3] Westberg 169 f; Bach 271. [4] Westberg 155 ff. [5] S. 272.

geht, daß der Herr tatsächlich am 15. Nisan gekreuzigt wurde, dann steht für uns sogar fest, daß der konstante Kalender damals nicht in Anwendung gebracht worden ist. Es kann daran erinnert werden, daß sogar die Mischna von der mit dem reformierten Kalender wohl zweifellos verbundenen Festverschiebung[1] noch nichts zu wissen, vielmehr an vielen Stellen dagegen zu sprechen scheint[2]. So wird Pesachim VII 10 und Menachoth X 1 ff gesagt, was zu tun sei, wenn der 16. Nisan auf einen Sabbat falle; Chagiga II 4 wird der Fall gesetzt, Pfingsten falle auf einen Sabbat. An diesen drei Stellen fiele demnach der 15. Nisan auf einen Freitag. „Die Mischna bietet also noch keinen sichern Anhaltspunkt, daß man vor 180 n. Chr. Verschiebungen der Feste vornahm. Der Talmud huldigt einer andern Auffassung. Wenn in der Mischna von Fällen geredet wird, wo der 14. Adar (Purim), der jetzt weder am Montag noch am Mittwoch und Samstag sein kann, auf Montag oder Samstag trifft, so bemerkt hierzu R. Jose in der Gemara von Jerusalem: ‚Die Fälle, wo der 14. Adar auf Montag oder Samstag trifft, kommen nicht vor.'[3] Er will damit sagen, daß sie nur imaginäre Fälle waren und sind." Dagegen können wir aber gerade auf Jo 5 hinweisen, aus dem erhellt, daß Purim, und zwar wohl der erste Festtag, auf einen Samstag gefallen ist. Ebenso dürfte der 1. Tischri nicht auf einen Sonntag, Mittwoch oder Freitag fallen[4]; aus Jo 7, 14 haben wir aber schließen können, daß die Mitte des Laubhüttenfestes auf einen Sabbat traf; dann war wie der 15. so auch der 1. Tischri auf einen Mittwoch und der 15. Nisan auf einen Montag gefallen, obgleich der 15. Nisan ebenfalls auf keinen Montag, Mittwoch oder Freitag treffen sollte.

Wir dürfen darum für die Zeit Christi nicht den reformierten Kalender annehmen; der 15. Nisan muß also durch unmittelbare

[1] Vgl. Bach 274; würde die Festverschiebung nicht in Anwendung gebracht, träfe 33 der 15. Nisan auf einen Freitag (ebd. 271).

[2] Vgl. zum Folgenden Joseph Schneid, Der Monatstag des Abendmahles und Todes unseres Herrn Jesus Christus, Regensburg 1905, Manz, 77 ff. [3] Megilla I 2. [4] Schneid 74 f.

Himmelsbeobachtung festgestellt werden. Es liegen mir die Berechnungen von Bach[1], Westberg[2], Hontheim[3], Richter[4], Achelis[5] und Wurm[6] vor. Danach war der 15. Nisan

Im Jahre	der astronomische Neumond (nach jerusal.-mittlerer Zeit)	nach Wurm	nach Achelis	nach Richter	nach Hontheim	nach Westberg	nach Bach
28	15. März 2 h 38,4 m	30. März Dienstag (Montag[7])	Dienstag	Dienstag (Mittwoch)	Dienstag	Mittwoch (Dienstag) [Montag[8]]	Mittwoch (Dienstag)
29	2. April 19 h 55,2 m	18. April Montag (Samstag)	Montag	Montag (Dienstag)	Montag	Montag (Sonntag) [Samstag]	Montag (Sonntag?)
30	22. März 20 h 24 m	7. April Freitag (Mittwoch)	Freitag[9]	Freitag (Samstag)	Freitag	Freitag (Donnerst.) [Mittwoch]	Freitag (Donnerst.?)
31	12. März 1 h 12 m	27. März Dienstag (Montag)	Mittwoch	Mittwoch (Dienstag)	Mittwoch (Dienstag)	Mittwoch (Dienstag) [Montag]	Mittwoch (Dienstag)
32	29. März 22 h 33,6 m	14. April Montag (Samstag)	Dienstag	Montag (Dienstag)	Dienstag (Montag)	Montag (Sonntag) [Samstag]	Montag (Dienstag?)
33	19. März 13 h 12 m	4. April Samstag (Donnerstag)	Samstag	Samstag (Sonntag)	Samstag	Samstag (Freitag) [Donnerst.]	Samstag (Freitag?)
34	9. März 6 h — m	25. März Donnerstag (Dienstag)	Mittwoch	Donnerstag (Freitag)	Mittwoch (Donnerst.)	Donnerstag (Mittwoch) [Dienstag]	Donnerstag (Mittwoch)
35	28. März 6 h 43,2 m	13. April Mittwoch (Montag)	Dienstag	Mittwoch (Donnerst.)	Dienstag (Mittwoch)	Mittwoch (Dienstag) Montag	Mittwoch (Dienstag)
36	16. März 18 h 14,4 m	1. April Sonntag (Freitag)		Sonntag (Montag)	Sonntag (Samstag)		Sonntag (Samstag?)

[1] S. 273. [2] S. 111. [3] Katholik 1906, II 17.

[4] Kalender für Riga auf das Jahr 1904, 173.

[5] Ein Versuch, den Karfreitag zu datieren. Nachrichten der K. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen 1902, 708 ff.

[6] Astronomische Beytrage zur genäherten Bestimmungen des Geburts- und Todesjahres Jesu. Bengels Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur 1817, II 293.

[7] Das Datum der einzelnen Wochentage ergibt sich aus dem an erster Stelle angeführten Datum.

[8] Der an dritter Stelle angegebene Tag kann nach Westberg nur auf „geringe Möglichkeit" Anspruch erheben; diesem entspricht der an zweiter Stelle bei Wurm angeführte Tag.

[9] Irrtümlich hat Achelis den 7. April 30 auf einen Samstag statt auf den Freitag verlegt; vgl. van Bebber, Zur neuesten Datierung des Karfreitags (Bibl. Zeitschrift II 67 ff) und Richters Kalender für Riga 1904, 169 ff.

Pilatus war Landpfleger in den Jahren 26—36 oder 27—37. Die Jahre 26 und 27 können auf keinen Fall das Todesjahr Christi sein; kaum kommt das Jahr 36 in Betracht, in dem der 14. oder 15. Nisan vielleicht auf einen Freitag fiel. Für die dazwischenliegenden Jahre ergibt sich, daß der 14. oder 15. Nisan auf einen Freitag oder Samstag traf 29, 30, 32, 33 und 34. Das letzte Jahr, in dem nur Richter den 15. Nisan auf Freitag den 26. März setzt, hat nur äußerst geringe Wahrscheinlichkeit für sich; da Neumond auf den 9. März um 6 h morgens traf, war Neulicht am 10. März um 6 h abends und es wird darum auch der eben beginnende neue Tag als 1. Nisan gezählt worden sein, also der 11. und nicht der 12. März. Für die Jahre 29 und 32 geben Wurm und Westberg als 14. Nisan auch Samstag den 16. April bzw. Samstag den 12. April an. Es hätte dann der 1. Nisan mit dem Tag des astronomischen Neumondes zusammenfallen müssen, wofür Westberg auch nur „geringe Möglichkeit" annimmt; er weist aber auf einen Papyrus von Assuan aus dem Jahre 446, wo der 3. Kislev auf den 17. November gefallen sei[1]; astronomischer Neumond sei aber auf den 15. November um 6 h 4 m abends gewesen, der Neumondtag also mit dem 1. Kislev zusammengefallen. Beim Kislev ließe sich das schließlich noch erklären, weil man vielleicht damals schon beim vorausgehenden Cheschwan, je nachdem das Jahr ein regelmäßiges oder überzähliges war, 29 oder 30 Tage zählte. Auf Mondbeobachtung kann der Ansatz sicher nicht beruhen, weil sogar Neumond gar nicht in den 1. Kislev einfiele; beginnt ja am 15. November der 2. Kislev schon geraume Zeit vor 6 h abends. Noch mehr ist aber ausgeschlossen, daß 29 und 32 der 1. Nisan mit dem Neumondtag zusammenfiel; 29 war Neumond ja um 8 h abends am 2. April und 32 um $10^1/_2$ h abends am 29. März; beidemal würde der Neumond schon in den um 6 h abends beginnenden 2. Nisan fallen.

Es bleiben somit nur die Jahre 30 und 33 übrig; 30 wurde der 15. Nisan wohl sicher Freitag den 7. April gefeiert, 33

[1] S. 104 110.

Samstag den 4. April. Auf Grund des Johannesevangeliums müssen wir uns für das Jahr 30 entscheiden.

Wir haben gesehen, daß alles, was Johannes von 5, 1 ab berichtet, den letzten 13 Monaten des Herrn zuzuweisen ist. Jenes Fest, Purim, und ebenso die Mitte des Laubhüttenfestes müssen auf einen Samstag gefallen sein; das war im Jahre 29 der Fall, aber auch im Jahre 32; beidemal traf der 15. Nisan auf einen Montag, der 14. Veadar also (beide Jahre waren auch Schaltjahre) und ebenso der 18. Tischri auf einen Samstag[1]. Daraus kann also weder gegen 30 noch gegen 33 etwas geschlossen werden. Rufen wir uns aber nochmals den Aufbau des Johannesevangeliums ins Gedächtnis! Aufgetreten ist der Herr zum erstenmal in Jerusalem, da schon 46 Jahre am Tempel gebaut wurde; wir haben dafür das Jahr 28 gefunden; auch 27 und 29 wurden genannt, Homanner wollte sogar bis zum Jahre 30 herabsteigen. Sehen wir von dem letzten, allzu willkürlichen Ansatz ab und versuchen wir, ob sich die Darstellung des Evangeliums mit den Jahren 29 und 33 als Anfangs- und Endtermin der Lehrtätigkeit Jesu verträgt. Im Winter 29 würde der Herr von Judäa nach Galiläa zurückkehren, und zwar deshalb, weil er einem allzu frühen Konflikt mit den Pharisäern ausweichen will. Die Spannung, in der von da ab die Pharisäer zu Jesus stehen, wandelt sich auf dem Purimfeste in tödlichen Haß. Das will der Evangelist ohne Zweifel zeigen. Ebenso zweifellos ist es aber auch, daß die Szene am Purimfeste nicht zwei volle Jahre und darüber nach Jesu Weggang aus Judäa fallen konnte. In so langer Zwischenzeit hätten die Pharisäer schon längst Anlaß gefunden, feindselig gegen den Herrn vorzugehen, so daß wir fragen müßten, warum Johannes so großes Gewicht gerade darauf legte, daß an diesem Tage der Haß zum Ausbruch kam. Auch das wäre zu bedenken, ob der Herr einer bloßen Spannung

[1] In keinem der andern Jahre traf der 15. Nisan noch auf einen Montag, so daß schon deswegen kein anderes Jahr als 30 oder 33 das Todesjahr Christi sein kann.

wegen so lange von Judäa, seinem eigentlichen Wirkungskreis, fernbleiben würde; die Bemerkung 7, 1, er habe der Mordgedanken der Judäer wegen nicht mehr in Judäa wandeln wollen, legt mehr die Vorstellung nahe, daß das frühere Weilen in Galiläa nicht allzulange gedauert habe.

Wir müssen somit das Jahr 33 als Todesjahr des Herrn ablehnen und auf Grund des Johannesevangeliums dafür halten, daß unser Herr, nachdem er zu Ostern des Jahres 28 zum erstenmal in Jerusalem als Messias aufgetreten war und zwei Jahre lang als Lehrer und Wundertäter gewirkt hatte, am Osterfeste des Jahres 30, am 7. April, sein großes Werk vollendet hat.

Achtes Kapitel.

Ein Blick auf die Synoptiker.

Da uns hier nicht die Aufgabe gestellt ist, eine Evangelienharmonie zu versuchen, können wir uns damit zufrieden geben, zwei Stellen aus den Synoptikern herauszugreifen, die unsern aus dem Johannesevangelium gewonnenen Ergebnissen zu widersprechen scheinen.

1. Das Auftreten des Täufers.

Nach Johannes ist der Heiland Ende Januar oder Anfang Februar 28 getauft worden, da die geschilderten Vorgänge am Jordan sicher gleich nach dem Aufenthalt in der Wüste anzusetzen sind. Bei Lk 3, 1 ist aber angegeben, daß der Täufer aufgetreten sei ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος.

Dieses 15. Jahr des Tiberius wurde verschieden bestimmt. Tiberius hat den Thron bestiegen am 19. August 14 unserer Zeitrechnung, dem Todestage des Kaisers Augustus; sein 15. Regierungsjahr läuft demnach vom 19. August 28 bis zum 18. August 29. Man hat versucht, zwei weitere Regierungsjahre zu gewinnen, indem man darauf hinwies, daß Tiberius schon zwei Jahre vorher durch Senatsbeschluß zur Mitherrschaft gelangt sei. Aber danach hat die ganze Welt

nicht gezählt und Lukas wird keine Ausnahme gemacht haben. Van Bebber[1] bemerkt, daß diese Annahme „von den Historikern und Archäologen vom Fach mit Recht als ein commentum theologorum verlacht werde". Auf sie dürfen wir uns also nicht stützen[2].

Nach andern wären die Regierungsjahre jüdischem Brauch entsprechend vom 1. Nisan oder nach syrischer Gepflogenheit vom 1. Oktober an zu berechnen; dem konnte aber entgegengehalten werden, daß die Juden nur bei ihren Fürsten vom 1. Nisan an zu rechnen pflegten und daß bei Lukas, der zudem für Heidenchristen schrieb, eine jüdische Zählung der Kaiserjahre des Tiberius völlig ausgeschlossen sei. Daß er sich auch nicht auf eine syrische Gewohnheit, vom 1. Oktober an die Regierungsjahre zu berechnen, stützen durfte, ist nur allzu wahrscheinlich.

Es wäre somit das 15. Jahr des Tiberius die Zeit vom 19. August 28 bis zum 18. August 29. Trotzdem muß es wohl als fraglich bezeichnet werden, ob Lukas wirklich ein solches Jahr im Auge gehabt hat. Wir dürfen nicht vergessen, daß, wie Mommsen gezeigt hat[3], seine Angabe keineswegs eine römische Datierungsform ist; aus Gründen „systematischer Verschleierung der Monarchie" wurde ja auch in der Kaiserzeit bis hinab zum „Allerweltsreformator" Justinian die übliche Konsulardatierung beibehalten. Wollte Lukas römisch datieren, hätte er sonder Zweifel die Konsuln angeführt. Ist aber die Datierungsform keine offizielle, könnten wir fragen, warum denn Lukas nicht, wie man es gewohnt war, die Konsuln jenes Jahres angeführt hat. Er wird dazu wohl seine

[1] S. 98.

[2] Vgl. Zellinger 92 ff; Fendt 83 ff; Homanner 101 ff. Innitzer (S. 165) rechnet mit dieser „ziemlich allgemein angenommenen" Datierung. Ebenso versteht Raška (Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels, in Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 1904, 17) das 15. Tiberiusjahr „im Sinne der Judenchristen von der Mitregentschaft des Tiberius mit Augustus".

[3] Das römisch-germanische Herrscherjahr: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XVI (1890) 51 ff. — Vgl. Zellinger 95.

guten Gründe gehabt haben; es hatten die Konsuln weder mit dem Täufer noch mit Christus etwas zu tun, während Tiberius auch in Palästina herrschte, und es hätten sich wohl die Konsulnamen seinen übrigen Bestimmungen bei weitem nicht so gut eingefügt wie der des Kaisers Tiberius. Auch mußte die Bezeichnung des Jahres nach den Regierungsjahren des Tiberius für weitere Kreise passender scheinen als die Nennung des Konsulpaares, mit dem nur Geschichtskundige zu rechnen vermochten, nicht nur bei uns, sondern wohl auch schon zu des hl. Lukas Zeiten. Aber gerade weil der Evangelist seine Leser wohl mit den Konsulnamen absichtlich verschonen wollte, möchte die Annahme nahe liegen, daß er auch das 15. Jahr des Tiberius nicht vom 19. August 28 an gerechnet hat. Es meint zwar van Bebber[1], es werde auch Hippolyt, der das 15. Jahr des Tiberius am 1. Januar beginnen ließ, „so gut wie jeder andere gebildete Römer das Datum gekannt haben, wann Augustus gestorben war und Tiberius die Regierung angetreten hatte"; um so weniger, könnte geschlossen werden, wird man zur Zeit des hl. Lukas hierin eine Unkenntnis vermuten dürfen. Es kann wohl sein, daß Lukas selber das Datum wußte; wenn nicht, war es sicher nicht allzuweit gefehlt. Würden wir gefragt, an welchem Tage einer unserer verstorbenen Könige oder Päpste ihre Regierung angetreten haben, würden wir wohl ruhig gestehen, daß wir es nicht wissen. Ob aber der Evangelist ein solches Wissen bei seinen Lesern voraussetzte? Wir glauben nicht und halten darum das 15. Jahr des Tiberius für das Jahr 28, das Konsulatsjahr des Appius Junius Silvanus und Publius Silius Nerva.

Wir können auch auf Fälle hinweisen, wo in ähnlicher Weise gerechnet wurde. Nach Flavius Josephus[2] starb der Tetrarch Philippus von Batanäa und Trachonitis im 20. Jahre des Tiberius, d. i. in der Zeit vom 19. August 33 bis zum 18. August 34. Hontheim[3] bemerkt aber dazu: „Man

[1] S. 92. [2] Antiq. XVIII 4, 6.
[3] Das Datum der Geburt Christi, in Katholik 1907, II 22.

gewinnt den Eindruck, als rechne Josephus im allgemeinen mit römischen Konsulatsjahren, die vom 1. Januar bis 31. Dezember gehen. Dann wäre das 20. Jahr des Tiberius bei ihm einfach das Jahr 33 n. Chr." An einem andern Fall hat Hontheim[1] nachgewiesen, daß Josephus die Olympiadenrechnung den römischen Konsulatsjahren zweifellos anbequemt hat. Herodes ist sicher erst im Herbste 40 in Rom zum König der Juden ernannt worden: „Nichtsdestoweniger sagt Josephus[2], die Ernennung des Herodes habe sich in der 184. Olympiade vollzogen. Er rechnet also die Olympiade nicht von Juli 44 bis Juli 40, sondern in Angleichung an den römischen Kalender vom Januar 43 bis Januar 39."

Wenn sodann Herodes 37 Jahre nach seiner Ernennung stirbt[3], so könnte darunter das Jahr 4 oder 3 verstanden werden. Es ist aber sein Tod aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahre 4 erfolgt. Daraus ergibt sich, daß „der Ausdruck, wie sehr oft bei Josephus, das 37. Jahr seit der Ernennung bedeutet, wobei das Jahr der Ernennung selbst als erstes gerechnet wird (Jahreswende nach römischer Gewohnheit am 1. Januar)"[4].

Es ist demnach durchaus nicht unmöglich, daß auch Lukas die Regierungsjahre eines römischen Kaisers entgegen der offiziellen Datierung vom 1. Januar an berechnen konnte. Die Jahre nicht mehr wie früher vom Tage des Regierungsantrittes, sondern so zu zählen, „daß mit dem nächsten auf den Regierungsantritt folgenden 1. Januar das zweite Jahr der Regierung wie der tribunizischen Gewalt anhob", soll erst seit Antoninus Pius in Rom Sitte geworden sein[5]. Jedenfalls hat aber Antoninus Pius nicht zum erstenmal diese Zählung angewendet, sie war vielmehr schon in den Zeiten des hl. Lukas nicht unbekannt; das zeigt „das Beispiel Neros, der sein 7. Tribunats- und Kaiserjahr vom 1. Januar 60 an zählt, obwohl es

[1] A. a. O. 18. [2] Antiq. XIV 14, 5.
[3] Antiq. XVII 8, 1; De bello Iud. I 33, 8.
[4] Hontheim a. a. O. 18. [5] Van Bebber 93.

auch eigentlich erst mit dem 13. Oktober begann (Mommsen, Röm. Staatsrecht II 798)“ [1]. Es kann also das 15. Jahr des Tiberius ganz gut das Jahr 28 unserer Zeitrechnung bezeichnen [2]. Es gerade so zu nehmen, werden wir gezwungen durch die Resultate, die wir aus dem Johannesevangelium gewonnen haben. Es muß das Wort Gottes an Johannes den Täufer gleich in den ersten Tagen des Januar 28 ergangen sein, und er kam an den Jordan und predigte mit aller Macht, so daß ihm das Volk von allen Seiten in hellen Haufen zuströmte. Noch gegen Ende desselben Monats kam Jesus, um sich von ihm taufen zu lassen. Für gewöhnlich wird ja dem Täufer eine längere Zeit zugemessen, dem Herrn die Wege zu bereiten [3]. Wenn aber die Evangelisten vom Zusammenströmen des ganzen Volkes reden [4], ist zu bedenken, daß in einer Zeit solch hochgradiger Erregung der Geister ein paar Wochen leicht hinreichen konnten, große Volksscharen zu dem Prediger in die Wüste hinauszuführen; übrigens darf der Ausdruck gar

---

[1] Rich. von Kralik, Jesu Leben und Werk, Kempten 1904, Kösel, 163.

[2] Das scheint „schließlich“ auch Dausch möglich (Bedenken gegen die Hypothese von der bloß einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in Bibl. Zeitschrift 1906, 57).

[3] Kralik (a. a. O.) will mehr Zeit für den Täufer gewinnen, obwohl er die Taufe des Herrn ins Jahr 28 verlegt, indem er in dem Wort des Herrn, das an Johannes in der Wüste erging, nicht etwa seine göttliche Berufung, sondern eben jene bekannte Stimme bei der Taufe sieht, kraft welcher Johannes die Göttlichkeit Jesu bezeugen konnte. Diese Annahme verbietet aber der Wortlaut des Evangeliums. Nach Westberg (S. 83 f) würde die Zeit vom 15. Tiberiusjahr bis zu Beginn von Jesu messianischer Tätigkeit „eine notorisch viel zu knappe Spanne Zeit“ sein, um die großartige Wirkung zu erklären, die von Johannes ausging; er läßt ihn um den Beginn unserer Ära auftreten und frühestens 34 sterben. Wenn sich aber in den Evangelien ein solcher Irrtum findet, darf man dann ihren Angaben überhaupt noch Glauben schenken? Innitzer (S. 165 f) läßt dagegen den Täufer erst zu Beginn des Jahres, in dem Christus getauft wurde, auftreten, Dausch (Der Wunderteich Bethesda-Siloe, in Theol.-prakt. Monatsschrift 1907, 318) wendet sich auch gegen die Ansicht, Jesus sei erst einige Monate nach dem Auftreten des Täufers zur Taufe gekommen.

[4] Lk 3, 21; vgl. Mt 3, 5; Mk 1, 5.

nie wörtlich genommen werden, und noch weniger wäre es angängig, das Taufen des ganzen Volkes auf die Zeit vor der Taufe Christi zu beschränken, weil ja mit dieser Notiz über die Tauftätigkeit des Täufers dessen ganze Wirksamkeit bezeichnet werden soll und, wie wir durch das Johannesevangelium (3, 22) erfahren, ihm das Volk sogar noch nach dem Auftreten Christi zugeeilt ist, um sich von ihm taufen zu lassen. Es hat auch sicherlich der Täufer seine Aufgabe keineswegs mit der Taufe Christi erfüllt; gerade der vierte Evangelist weist so nachdrucksam darauf hin, daß ihm als Hauptaufgabe oblag, Zeugnis von Christo abzulegen. Das konnte und sollte er erst nach der Versuchung des Herrn tun, so daß ihm reichlich zwei Monate gewährt waren, dem Kommenden seine Bahn zu ebnen.

Als Gegeninstanz darf nicht geltend gemacht werden, was der hl. Paulus zu Antiochia in Pisidien über den Täufer gesagt hat (Apg 13, 23 ff): τούτου (Δαυεὶδ) ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος ... ἤγαγεν ... Ἰησοῦν, προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ βάπτισμα μετανοίας παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ. ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον, ἔλεγεν· τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι, οὐκ εἰμὶ ἐγώ. ἀλλ' ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμὲ οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι. Diese Angaben sind viel zu unbestimmt, als daß sie für die Chronologie des Lebens Jesu eine sichere Stütze gewähren könnten. Belser[1] will freilich die Worte „dem Sinne nach" also wiedergeben: „Als Johannes das berühmte Zeugnis vor der Gesandtschaft aus Jerusalem ablegte (Jo 1, 19 ff), stand er am Ende seiner Laufbahn. Die Ablegung des Zeugnisses erfolgte, wie wir sicher wissen, etwa drei Wochen vor Ostern (18. April); sonach muß das Ende der Mission des Täufers einige Wochen darauf und nicht viel später das Ende seines Lebens eingetreten sein." Es scheint aber doch, daß das Wort des hl. Paulus, wenn man es so interpretiert, auch mit diesen Aufstellungen nicht in Einklang zu bringen ist. Die öffentliche Wirksamkeit des Täufers dauerte nach Belser,

[1] S. 117 f.

wenn seine Gefangennahme Ende April oder Anfang Mai erfolgte, an die sieben Monate[1]. Wenn nun der Täufer fünf bis sechs Wochen vorher jenes Zeugnis abgelegt hat, könnte man schließlich noch mit Not vom Ende seiner Laufbahn reden. Ist aber zu dieser, wie Belser zuzugeben scheint, auch die Kerkerhaft zu rechnen[2], die sich bis gegen das Laubhüttenfest hingezogen haben soll[3], dann fällt das Zeugnis noch in die erste Hälfte seines Laufes, also jedenfalls nicht gegen dessen Ende. Unseres Erachtens muß, wenn anders das Wort des hl. Paulus entsprechend gewürdigt werden soll, gerade darauf geachtet werden, was er unter dem Laufe des Täufers hier versteht. Er denkt wohl nicht an sein ganzes Leben[4], nicht an die Zeit von seinem öffentlichen Auftreten bis zum Tode, aber auch nicht an sein öffentliches Auftreten. Sein Lauf ist hier sein Amt als Vorläufer des Herrn; denn er sollte vorherverkünden vor dem Eingang des Herrn die Bußtaufe, hat also seinen Lauf vollendet nicht erst bei seiner Gefangennahme oder bei seinem Tode, sondern er war schon in dem Augenblicke daran, ihn zu vollenden, da der Herr sich anschickte aufzutreten, und zwar wohl, da er sich das erste Mal, bei seiner Taufe, zeigen wollte. Denn es ist durchaus nicht so gewiß, wie es nach Belsers Äußerung scheinen möchte, daß der hl. Paulus auf jenes berühmte Zeugnis des Täufers vor den Abgesandten der Hohenpriester sich beziehen will. Damals hatte Johannes gesagt: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt, der nach mir kommt, dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht würdig bin“ (Jo 1, 26 f); hier aber heißt es: „Siehe, es kommt einer nach mir“; das versetzt uns gleich

---

[1] Belser 88 115.

[2] S. 203: „Damals war nach Paulus der Täufer daran, den Lauf seines Berufs und seines Lebens abzuschließen.“

[3] Belser 193. Die Kerkerhaft auszuschließen wäre auch willkürlich; der Täufer wirkte auch noch im Gefängnisse, wie seine Gesandtschaft an den Herrn (Mt 11, 2) beweist.

[4] Preuschen (Vollständiges Griechisch-Deutsches Wörterbuch Sp. 302) übersetzt: πληροῦν τὸν δρόμον, „seinen Lebenslauf vollenden“.

den Berichten der Synoptiker (Mt 3, 11; Mk 1, 7; Lk 3, 16) in die Zeit vor der Taufe Jesu. Dem Anschein nach hat der hl. Paulus hier überhaupt nicht an die Dauer, sondern an die Art der Wirksamkeit des Johannes gedacht, und er findet den ihm eigentümlichen Beruf in dem Hinweis auf den kommenden Messias. Darum läßt sich aus der Stelle auch nicht folgern, es sei der Täufer bald nach jenem Worte abgetreten oder gar hingerichtet worden[1].

2. Der zweiterste Sabbat.

Nach seiner von den Synoptikern übergangenen Wirksamkeit in Judäa kehrte der Herr im Dezember 28 nach Galiläa zurück. Eines aus den zahlreichen Werken, die er zu Galiläa wirkte, ist von allen vier Evangelisten berichtet, die erste Brotvermehrung. Johannes (6, 4) gibt zugleich auch noch an, daß sie kurz vor Ostern 29 anzusetzen ist. Matthäus spricht von ihr 14, 14, Markus 6, 34 und Lukas 9, 10. Was nun die drei Synoptiker einhellig noch vor der Brotvermehrung berichten, müssen wir, sofern nicht ein gewichtiger Grund das Gegenteil fordert, ebenfalls vor der Brotvermehrung und damit auch vor Ostern 29 ansetzen. Es wäre demnach Christus auch vor Ostern an einem Sabbat, und zwar an einem zweitersten Sabbat, mit seinen Jüngern durch Saaten gegangen, und ebenso hätte er an einem andern Sabbat in der Synagoge das Weib geheilt, deren Hand verdorrt war (Mt 12, 1 ff; Mk 2, 23 ff; Lk 6, 1 ff). Der letztere Sabbat kann keine ernstlichen Schwierigkeiten bieten. Lukas, der allein genauer angibt, daß die Heilung an einem andern Sabbat erfolgt sei, hat die Zusammenstellung der beiden Sabbate schon vorgefunden und einfach übernommen; bei Markus und Matthäus ist es aber begreiflich, daß diese zwei Episoden aneinandergereiht sind. Bei beiden

[1] Vgl. Dausch (Der Wunderteich 53): „Die so allgemein gehaltenen Worte des Völkerapostels Apg 13, 25 können kein chronologischer Markstein sein, weil wirklich das ganze Leben des Täufers gipfelt in der Zeugnisablegung über den Heiland."

wird die Sabbatfrage nur ein einziges Mal und zwar hier erwähnt, so daß wir leicht schließen dürfen, es seien nicht chronologische, sondern sachliche Gründe gewesen, die die Zusammenstellung veranlaßt haben. Vielleicht findet sich sogar eine Andeutung davon im Texte; es wird ja wohl absichtlich die Angabe vermieden worden sein, daß der zweite Vorfall sich an einem andern Sabbat abspielte; nicht auf die Zeit, nur auf die Sache scheint also hier geachtet zu sein. Dieser Sabbat kann darum auch beliebig gefallen, sogar ein nachösterlicher Sabbat gewesen sein. Jedenfalls legt die Rücksicht auf Johannes nahe, ihn mindestens nach Purim 29 zu verlegen; denn während Johannes uns angibt, wie bei der Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken zu Jerusalem der Haß gegen den Herrn entfacht wurde, hat er sich hier wohl schon im Herzen der Pharisäer fest eingewurzelt: sie lauerten jetzt förmlich auf eine Tat, deren sie den Herrn anklagen könnten (Lk 6, 7), und danach berieten sie sich tatsächlich, sogar auch mit den Herodianern, wie sie ihn verderben könnten (Mt 12, 14; Mk 3, 6). Diese Gehässigkeit trat noch nicht hervor, als der Herr durch die Saaten ging; da wurde er nur aufmerksam gemacht, daß seine Jünger Unerlaubtes täten. Seine Antwort war gewiß entschieden, ist jedoch wohl ebensowenig wie sein Wort bei der Heilung des Gichtbrüchigen (Mt 9, 5 f) in ihrer Tragweite erfaßt worden.

Während wir den zweiten Sabbat außer acht lassen dürfen, muß uns um so mehr daran gelegen sein, jenen Sabbat zu bestimmen, an dem die Jünger die Ähren zupften. Nach Lukas war es ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ. Belser[1], der auch in dem ἑτέρῳ Lk 6, 6 eine Interpolation sehen möchte, erklärt das δευτερόπρωτον als einen späteren Zusatz: „Im Blick auf das entweder ursprüngliche oder jedenfalls bald eingefügte ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ 6, 6 schrieb einer 6, 1 ein πρώτῳ an den Rand, und ein Späterer setzte über letzteres mit Rücksicht auf 4, 31, wo

[1] Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu, in Bibl. Zeitschrift 1903, 58 ff.

gleichfalls ein Sabbat genannt ist, ein δευτέρῳ; ein dritter endlich besorgte die Interpolation, indem er aus πρώτῳ und δευτέρῳ das Monstrum δευτεροπρώτῳ schuf." Gegen diesen Versuch, die Entstehung der angenommenen Interpolation zu erklären, kann wohl manches Bedenken erhoben werden. Das ἕτερον 6, 6 läßt eine Glosse πρῶτον ziemlich überflüssig erscheinen, und eine Beziehung auf 4, 31 (ἐν τοῖς σάββασιν) scheint ganz fern zu liegen[1]. Es spricht auch gerade die Seltsamkeit des Ausdruckes sehr zu Gunsten seiner Ursprünglichkeit. Freilich fehlt das Wort in mehreren und gerade den ältesten Handschriften; doch möchte schließlich die Annahme nicht allzu bedenklich scheinen, daß der dem Abschreiber unverständliche Ausdruck ausgelassen wurde[2]. Hält man ihn für unecht, dann kann mit diesem Sabbat jeder beliebige gemeint sein; ist er aber ursprünglich, dann müssen wir fragen, was für ein Sabbat dieser zweiterste gewesen[3].

Es ist auch seine Fixierung schon wiederholt versucht worden. Zahn hält ihn für den zweiten Sabbat des Nisan, Caspari für einen zweiten Neumondssabbat, Chwolson für den auf den großen Sabbat der Osteroktav folgenden Sabbat[4]. Andere sehen in ihm den Sabbat, der in der ersten Woche nach Ostern auf den zweiten Ostertag als erster Sabbat folgte (πρῶτον ἀπὸ τῆς δευτέρας τοῦ πάσχα)[5]. Befriedigen wird wohl

[1] Lk 4, 31 ist ebenso wie 4, 16 (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων) und 13, 10 (ἐν τοῖς σάββασιν) von einem bestimmten Sabbat die Rede.

[2] Vgl. Preuschen (Vollständiges Griechisch-Deutsches Wörterbuch Sp. 258 f): „Das Wort ist wohl nur gestrichen worden, weil man es nicht verstand"; ebenso Chwolson 59.

[3] Vgl. zur Frage Zellinger 67 ff; Fendt 102 ff; Homanner 99.

[4] Vgl. Zellinger 68.

[5] Schegg-Wirthmüller, Biblische Archäologie 571. — Westberg (S. 120 ff) sieht in dem zweitersten Sabbat den 21. Nisan, den zweiten Hauptsabbat oder zweiten Hochfeiertag der Festwoche. Weitere Erklärungen siehe bei Heußer II 53 ff, der aus dem Fehlen des Artikels schließt, daß „nicht eine reine Zeitbestimmung sondern vielmehr eine Bestimmung der Würde dieses Sabbats" vorliegt (S. 55). Das ist jedoch nicht ganz zutreffend; der Artikel könnte nur stehen, wenn auf den einzigen oder auf den allgemein bekannten zweitersten Sabbat hingewiesen wäre.

keine dieser Bestimmungen. Was übrigens über den zweitersten Sabbat gesagt worden ist und auch wohl in Zukunft noch gesagt wird, kann nur als Hypothese gelten; denn der Ausdruck findet sich nur hier, mit einziger Ausnahme der vita et conversatio S. Eutychii[1], die ihn aber höchst wahrscheinlich aus dem Lukasevangelium entlehnt hat; bezeichnet er dort einen nachösterlichen Sonntag, so zeigt das nur, wie der Ausdruck Lk 6, 1 gefaßt worden ist.

Der Sabbat wird, auch wenn man von dem δευτερόπρωτον absieht, für gewöhnlich nach Ostern angesetzt, und zwar hauptsächlich darum, weil es nach Lv 23, 14 vor dem 16. Nisan nicht gestattet war, כרמל zu essen; die Pharisäer sprächen aber ihren Tadel nicht wegen des Essens, sondern nur wegen des Pflückens aus; das Essen selber sei also gar nicht als Gesetzesübertretung in Frage gekommen, und dies sei eben nur nach Ostern möglich gewesen. Allein es kann nicht bestimmt gesagt werden, was כרמל bedeutet; Hummelauer[2] sagt: „Versiones conspirant fere in tribuenda voci כרמל significatione frumenti comminuti seu alicae.“ Dann wäre es auch vor dem 16. Nisan nicht unerlaubt gewesen, frische Ähren abzustreifen und zu essen. Nowack[3] bemerkt dagegen zu כרמל: „Am wahrscheinlichsten ist es frische Frucht, wie sie unmittelbar vom Lande weggenommen wird, die also noch weich und saftig ist (Dillmann); Kimchi versteht es von den zarten, frischen Ähren, Parchon von zerriebenen frischen Weizen- und Gerstenkörnern.“

Was wir vom כרמל wissen, bringt uns also keinen Schritt weiter; dagegen möchte man leicht gereizt werden, aus den Berichten der Synoptiker selber eine Antwort auf die Frage zu suchen, ob die Jünger vor oder nach dem 16. Nisan die Ähren gezupft haben, vielleicht sogar auch die Bedeutung von כרמל festzustellen.

[1] M. 86, II 2381 B.
[2] Comm. in Ex. et Lev., Paris. 1897, 372.
[3] Lehrbuch der hebr. Archäologie I 109.

Jesus ging mit seinen Jüngern an einem Sabbat durch die Saaten; die Jünger hungerte es, und sie fingen an, unterwegs Ähren zu zupfen, mit den Händen zu zerreiben und zu essen. Die Pharisäer erheben nun den Vorwurf, daß die Jünger etwas täten, was man am Sabbat nicht tun dürfe (Mt 12, 2; Lk 6, 2). Etwas genauer sagten sie vielleicht bei Markus (2, 24): ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν; Hier müssen wir den Vorwurf nicht so fassen, daß die Jünger nur den Sabbat brächen; wir können vielmehr aus ihm schließlich auch noch entnehmen, daß ihr Tun überhaupt unerlaubt sei. Was war nicht erlaubt zu tun? Es galt den Pharisäern sicher als Sabbatbruch das Abzupfen der Ähren[1], auch das Zerreiben; denn am Sabbat durfte man weder ernten noch Speise bereiten. Erlaubt war es dagegen nach Dt 23, 25 (26), mit der Hand Ähren aus dem Acker des Freundes zu rupfen. Dies und das Essen könnte also nicht als unerlaubt vorgehalten werden, und doch scheint dies geschehen zu sein. Nach der Angabe der drei Synoptiker verteidigt nämlich Jesus seine Jünger in erster Linie mit dem Hinweis auf David, der Unerlaubtes gegessen hat: „Habt ihr nicht gelesen, was David getan hat, als es ihn und seine Begleiter hungerte? Wie er eingetreten ist in das Haus Gottes und sie die Schaubrote gegessen haben, die zu essen weder ihm noch seinen Gefährten erlaubt war, sondern einzig den Priestern?“ (Mt 12, 3 f.) Hier fehlt jede Beziehung auf den Vorwurf des Sabbatbruches, und es könnte eine solche nicht ohne viel Künstelei hergestellt werden. Was ist da natürlicher als die Annahme, daß der Herr damit überhaupt nicht den Vorwurf der Sabbatverletzung zurückweisen wollte, sondern den andern, die Jünger äßen etwas Unerlaubtes?[2]

[1] Vgl. Maimonides, Hilchoth Schabbath VIII 3: „Ausreißen ist eine Unterarbeit des Erntens; deshalb macht sich, wer etwas von der Stelle, wo es gewachsen, ausreißt, des Erntens schuldig“ (Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II⁴ 552).

[2] Nach A. Wünsche (Jesu Konflikt mit den Pharisäern wegen des Ährenausraufens seiner Schüler, in Vierteljahrschrift für Bibelkunde I [1903/04] 291) bediente sich der Herr eines Gleichheitsschlusses auf Grund

Dann müssen wir allerdings folgern, daß der Vorgang sich noch vor dem 16. Nisan zugetragen habe, da es vom 16. ab unbestritten erlaubt war, von den frischen Ähren zu essen. Auch das ergäbe sich, daß die Ähren auf dem Felde ebenfalls unter den Begriff כרמל fallen.

Der Wunsch, den zweitersten Sabbat noch näher zu bestimmen, ist wenig verlockend; immerhin mag hier kurz angegeben werden, was sich für seine nähere Bestimmung vielleicht aus dem Johannesevangelium folgern ließe. Nach dem, was wir von Johannes erfahren haben, fällt dieser Sabbat noch vor Ostern 29. Das Jahr 28/29 war aber ein Schaltjahr; auf den 11. jüdischen Monat Schebat folgte in gewohnter Ordnung der Adar, nach diesem aber der Schaltmonat, der Veadar. Zählte man nun die Sabbate des Adar als ersten, zweiten, dritten, vierten, konnten leicht die Sabbate des Veadar, d. i. des zweiten Adar, als zweiterster, zweitzweiter, zweitdritter, zweitvierter und zweitfünfter bezeichnet werden[1]. Dann fiele der zweiterste Sabbat, je nachdem der 14. oder 15. Veadar auf Samstag den 19. März getroffen hat, auf den 1. oder 7. Veadar, den 5. oder 12. März. Dagegen spräche wohl, daß der Herr kaum schon so früh durch Saaten gehen konnte. Doch scheint es nicht ausgeschlossen, daß an besonders warmen Stellen, namentlich wenn das Jahr recht günstig ist, schon anfangs März die Gerste heranreift; in der Jerichoebene wird sie gewöhnlich schon im März eingeerntet[2]. Außerdem mußten

---

der Form גזירה שוה, bei der entweder dasselbe Wort oder dieselbe Handlung in zwei Schriftstellen vorkommt: „So wie ... der große König ein Gesetz übertrat, weil ihn die Not dazu trieb, ohne dabei eine Schuld auf sich zu laden, so haben auch meine Schüler infolge einer Notlage ein Gesetz übertreten, ohne eine Schuld auf sich zu laden.“ Das tertium comparationis ist hier wohl das Essen von Unerlaubtem. Warum die Synoptiker es unterlassen haben, ausdrücklich darauf hinzuweisen, ist unschwer zu erkennen; wie schon die Verbindung mit der Heilung der dürren Hand am Sabbat nahelegt, haben sie zeigen wollen, daß gerade der Konflikt wegen des Sabbatgebotes die Erbitterung gegen den Herrn gesteigert hat.

[1] So auch Christian Lex (vgl. Heußer II 53).

[2] Lexicon Biblicum ed. Mart. Hagen S. J. II (1907) 553.

ja am 16. Nisan schon die Erstlingsgarben dargebracht werden, der z. B. im Jahre 34 schon auf den 25. März traf. Man muß übrigens den zweitersten Sabbat immer vor Ostern ansetzen, wenn nicht mit ihm, was ja auch behauptet wurde [1], ein neues Jahr gegeben sein soll. Von den Synoptikern aus kann man diese Annahme eines dritten Lehrjahres kaum widerlegen, trotzdem im Grunde genommen die Ereignisse, von denen sie vor der Brotvermehrung berichten, sehr knapp zusammengedrängt sind; denn verschiedene Male bemerken sie, Jesus sei in Galiläa umhergewandelt, und dieses Herumwandern kann man beliebig lang ansetzen. Dagegen wird die Anlage des Johannesevangeliums nicht gestatten, zwischen Jo 4, 54 und 5, 1 einen Zeitraum von mehr als einem Jahre anzunehmen.

Es möge auch bemerkt werden, wie schön sich Synoptiker und Johannesevangelium ineinander fügen. Nicht nur daß nach den Synoptikern und nach Johannes die Sabbatfrage Anlaß zum tödlichen Haß der Pharisäer wurde, es tauchte die Frage nach beiden Darstellungen auch zur selben Zeit auf, vor Ostern 29. Vor der Brotvermehrung schalten sodann Markus und Lukas, die hier zweifellos genauer berichten als Matthäus, noch die Aussendung der Apostel ein: das Johannesevangelium hingegen zeigt uns den Herrn auf dem Purimfest, ohne seiner Apostel irgendwie zu erwähnen; es ist in der Tat leicht begreiflich, daß Jesus gerade die Abwesenheit seiner Jünger dazu benutzte, Purim zu besuchen, das nicht in Jerusalem gefeiert werden mußte [2]. Nach seiner Rückkehr sammelten sich wieder die Jünger; doch gedrängt von den Scharen, die ihm gefolgt waren, führte er sie über den See. Wenn Jesus in Jerusalem sagt, der Täufer sei die brennende Leuchte gewesen (Jo 5, 35), wird uns auch dies viel leichter verständlich, weil ja Johannes der Täufer nach dem Berichte der Synoptiker, namentlich von Matthäus 14, 13, während der Missionstätigkeit der Apostel hingerichtet worden ist [3].

[1] Vgl. Heußer II 48 56. [2] So auch Zellinger 88 ff.

[3] Allerdings haben die Jünger des Täufers nach Matthäus dem Herrn seinen Tod gemeldet, und Jesus ist, als er es hörte, über den See ge-

Von andern Stellen der Synoptiker aus wird schwerlich gegen die vom hl. Johannes klar bezeugte zweijährige Wirksamkeit des Herrn argumentiert werden können. Im Gegenteil. Wenn wir, von Johannes des näheren belehrt, aufmerksam die Synoptiker lesen, werden auch sie uns viel klarer und verständlicher, und es zeigt sich, daß sie nicht zwar eine zweijährige Tätigkeit des Herrn ausdrücklich lehren, wohl aber voraussetzen.

Schlußwort.

Kein Apostel des Herrn und kein Apostelschüler hat, soweit unsere Kenntnisse reichen, es direkt ausgesprochen, wie lange Jesu Lehrtätigkeit gewährt hat; der Rahmen wurde nicht beachtet, da das Bild den ganzen Menschen fesselte. Die Gnosis war es, die zuerst auch darauf achtete und ihren Spekulationen zulieb die Lehrdauer auf ein Jahr bemaß; sie stützte sich dabei geschickt auf das auch vom Herrn selber angeführte Prophetenwort von dem angenehmen Jahr des Herrn, und damit gelang es ihr, viele Geister zu blenden. Ein Gegner entstand ihr in Irenäus, dem Schüler von Apostelschülern. Er weiß nichts von einer apostolischen Tradition und beruft sich darum auf die einzig mögliche Quelle, auf die Evangelien und speziell auf das Evangelium des hl. Johannes. Wohl verstand er Jo 6, 4 falsch und darum galt ihm das Fest 5, 1 als Passah; aber richtig hat er, der erste der Orthodoxen, die sich mit dieser Frage befaßten, die Lehrdauer Jesu auf zwei Jahre angegeben[1]. Dann kam der Vater der Kirchengeschichte; bahnbrechend war er auch hier für die Folgezeit; er bestimmte die Wirksamkeit des Herrn auf drei ganze Jahre und etwas darüber. Das nötige vierte Passah

zogen. Aber das Motiv seines Wegganges ist hier ebensowenig angegeben als 4, 12, das ganz dieser Stelle analog ist. Darum ist es auch nicht gewiß, ob Jesus nicht schon vorher vom Tod des Täufers wußte; Matthäus wollte eben nur eine Verbindung zwischen dessen Tod und dem Weggang Jesu herstellen.

[1] Seinen Irrtum bezüglich der aetas senior können wir hier füglich außer acht lassen.

wußte man sich aus 5, 1 zu holen, vielleicht durch Vermittlung des Irenäus, den man mißverstand. Gnosis, Irenäus, Eusebius: diese drei Namen sind die Marksteine in der Geschichte der ganzen Streitfrage. Den Gnostikern kann die Autorität des Johannesevangeliums gegenübergehalten werden: Eusebius bleibt uns den Beweis für sein drittes Jahr schuldig; nur Irenäus hält sich strenge an den Bericht des Evangeliums, und hat er auch in einem nebensächlichen Punkte geirrt, so hat er doch im ganzen das Richtige getroffen: **Jesus lehrte und wirkte zwei volle Jahre.**

~~226.58~~ 220.08
~~P474~~ B478
3704
PFATTISCH, J.M. BS1623
AUTHOR
Die Dauer der Lehrtatigkeit Jesu
TITLE
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
3704